Māra Rubene



MĀRA RUBENE

DABARTIES FILOSOFIJA:
iš Esaties
į
esatį

MARA ŖUBENE

DABARTIES FILOSOFIJA:
iš Esaties
į
esatį

Iš latvių kalbos vertė
Renata Zajančkauskaitė



VILNIUS 2001

UDK 14
Ru-04

Versta iš: Māra Rubene.
No Tagadnes uz tagadni.
Rīga, Minerva, 1995

Knygos leidimą parėmė Atviros Lietuvos fondas ir Atviros visuomenės institutas Budapešte (projektas „Rytai verčia rytus“)

This edition published with the support from the Open Society Fund-Lithuania and from the East Translates East Project of the Open Society Institute–Budapest

Vertimo specialusis redaktorius ***Arūnas Sverdiolas,***
mokslinis konsultantas ***Kęstutis Nastopka***

ISSN 1392–1673
ISBN 9986–02–978–3

Turinys

Įžanga

Tau į akis, gyvenime, aš neseniai pasižiūrėjau... Kur tu mane dabar tempi ir trauki, stebukle tu ir nesutramdomasai? Sprunki tu nuo manęs jau vėlei, saldus išdykėli, nedėkingasai!

*Aš šokdamas tave vejuosi, seku tave aš pėdsaku menku. Kur tu esi? Duok ranką! Arba nors pirštą vieną!**

Friedrichas Nietzsche *„Štai taip Zaratustra kalbėjo"*

Tikroji filosofijos reikšmė glūdi mąstymo dėmesio perorientavime į save.

Paulis Valery *„Henri Bergson"*

Mūsų laikais esama skirtingų, bet labai stiprių impulsų prieš universitetuose tarpusią ir puoselėtą akademinę filosofijos tradiciją. Žinoma, akademinės tradicijos kritika – ne savitikslis, ji atspindi visuomenės permainas, naują mokslo ir žiniasklaidos vaidmenį, vis dinamiškesnį keitimąsi informacija. Pirmieji šias permainas pajuto jautriausi praėjusio amžiaus dvasios „seismografai": Friedrichas Nietzsche ir Sørenas Kierkegaardas. Jie pradėjo diskusiją apie filosofijos vaidmenį dabarties uždavinių sampratoje, ir ši diskusija pasidarė itin atkakli XX a. pabaigoje. Tie du mąstytojai, savo amžininkų net nelaikyti filosofais, privertė iš naujo įvertinti „profesorių" filosofiją, kuri savo intelektualinėse įžvalgose buvo „pametusi" gyvenimą kaip baigtybės ir begalybės sintezę. Kierkegaardas tyrinėjo egzistenciją meilės perspektyvoje. Proto pasaulis anaiptol nebuvo traktuojamas kaip jausmų pasaulio priešybė; vienintelis reikalavimas – protas turi būti vertinamas egzistencijos kriterijais. Nei Kierkegaardas, nei Nietzsche nesiūlė pasaulėžiūros ar teorijos, bet kalbėjo apie puoselėjimą naujos intelektualinės nuostatos, priešingos vyravusiai iki tol, pretenda-

---

* Vertė Alfonsas Tekorius.

vusiai į gebėjimą spręsti apie viską, tik ne apie save. Po šimtmečio Michelis Foucault prisipažino: „Nietzsche man buvo atradimas. Jutau, jog čia yra kažkas visiškai skirtinga nuo to, ko buvau mokytas. Skaičiau su didžiuliu užsidegimu ir visiškai pakeičiau savo gyvenimą; mečiau darbą psichinių ligonių prieglaudoje, palikau Prancūziją. Apėmė jausmas, lyg būčiau spąstuose. Nietzsche's dėka tai supratau, ir viskas man tapo svetima. Ir dabar dar nesu galutinai įsijungęs į socialinį ir intelektualinį Prancūzijos gyvenimą".[1] Nuo to laiko filosofijai tapo būdingas gilus ir nepaliaujamas savivokos siekis.

Šios knygos uždavinys – apibūdinti teorines koncepcijas, kuriose gvildenami filosofijos prasmės ir esmės, jos sąsajų su dabartimi klausimai. Žinoma, šiuos klausimus vienaip ar kitaip nagrinėja bet kuri filosofija, todėl apžvelgsime tik tas koncepcijas, kurios tiesiogiai liečia filosofijos santykius su savo epocha. Tačiau sąsajos su dabartimi nereikia suprasti kaip filosofijos ideologinio angažuotumo.

Kokia yra šių dienų filosofijos prasmė? Toks klausimas kyla gana dažnai. Pats paprasčiausias atsakymas: ogi jokios. Vyrauja gana vienareikšmis požiūris, kad filosofija yra nesuprantama, o tai, kas suprantama, su filosofija neturi nieko bendra. Dabartis mato prasmę esamybėje, pozityvume, – vadinasi, prasminga laiko tai, kas yra, ką galima panaudoti, įgyti ir vartoti. Tokia yra techninės civilizacijos dabartis, diktuojanti savo sąlygas akademijai ir universitetui, gimnazijai ir licėjui. Lyginant su pozityviaisiais mokslais, filosofijos prasmė, su kuria, perfrazuojant Heideggerį, „nieko negalima padaryti", atrodo kur kas sunkiau įžvelgiama. Tačiau dabartis, kuri teigia tik esamybę, tik pozityviąją patirtį ir savo vienareikšmiškumu yra apologetiška, neturi ateities, nes ji neigia tai, kas skirtinga, ir yra agresyvi tam, kas kitoniška. Suteikdama žmogui didžiules technines galimybes, laisvę keliauti ne tik po savąją planetą, bet ir po kosmosą, ji kartu kelia grėsmę laisvam žmogaus ateities pasirinkimui ir praeities vertinimui.

Ši knyga kalba apie mąstytojus, kurie supranta filosofijos neatitikimą gyvenamajam metui *(unzeitgemässlich)*, bet vis tiek domisi filosofijos, pasaulio ir laiko prasmės klausimais. Grįžti prie šių klausimų, vadinasi, kaskart iš naujo įveikti per daugelį amžių susiklosčiusių tradicijų inerciją; įveikti šių dienų pasaulio, dabartiškumo totalumą, vienodybę. Tai anaiptol ne vien švietimo tradicijos kritika, bet ir naujas Europos istorijos, Vakarų logocentrizmo įvertinimas. Šiandien vienas iš pagrindinių šio sugrįžimo ir persiorientavimo uždavinių – tirti žmogaus aktyvumą, jo informuotumą, perkuriamąją veiklą. Tai reiškia ir būtinybę vėl kelti klausimą apie nuolatines žmogaus pretenzijas formuoti savo būtį. Filosofo ir egzistencijos santykiai jau nebeprilyginami žiūrovo požiūriui į spektaklį, jie tapo sudėtingesni ir sunkiau įžvelgiami.

Keičiantis filosofijos orientacijai į amžinybę *(sub specie aeternitatis)* ir užsibrėžus uždavinį pažinti baigtinį, kūnišką, nykstamą bei ribotą subjektą, jai tenka įveikti ir pačiai save. Šiame savęs pervertinimo procese filosofija ne tik praranda „panašų į balandės skrydį" (I. Kantas), bet ir verčiama peržiūrėti tradicines filosofinio žinojimo prigimties bei filosofo atsakomybės prielaidas. „Gyvenimas vyksta ir tęsiasi laike", – rašė Henri Bergsonas, atkreipdamas dėmesį į tai, kad filosofijos ir mokslo požiūriai šiuo atžvilgiu yra visiškai priešingi, kitaip tariant, kad filosofija nori pažinti laiką, kuris trunka, tęsiasi, kuria nauja. Tuo tarpu mokslinis pažinimas laiką dalija į tarpsnius, siekdamas vis smulkesnio ir tikslesnio „dabar", kurio žmogus jau nebepajėgia suvokti, o tik mato laikrodžio ciferblate, rodančiame mums nanosekundes (10^{-9}), pikosekundes (10^{-12}), femtosekundes (10^{-15}) ir t. t. Kartu (ir galbūt tai dar svarbiau), remdamasis šiuo nauju laiko skaičiavimu, žmogus yra visiškai pakeitęs savo santykį su gamta: jis tapo nepriklausomas nuo metų laikų kaitos; jį tarytum mažiau veikia dienos ir nakties kaitos ritmas, jis nebesijaučia senstąs. Jei Platonas su Sokratu leido žmogui suprasti, jog netobulindamas savo proto jis tampa didžiausiu savo paties priešu, tai Kierkegaardas, Nietzsche,

Bergsonas primena, kad gyvenimą pamiršusi sąmonė yra ne mažiau atgrasi. Koks grįžtančios prie savo ištakų ir iš naujo besimokančios mąstyti filosofijos uždavinys šiandien svarbiausias – ar suvokti tą sąmonę, kuri skaičiuoja laiką, ar tą, kuri laike gyvena? Filosofija, šimtus metų rėmusis amžinos dvasios ir laikino kūno priešpriešа, šiandien patiria metodologinius sunkumus ieškodama psichologinės motyvacijos. Norint grįžti į minties ir pažinimo stichiją, reikia atsisakyti savo galimybes išeikvojusių sąvokų. Martinas Heideggeris pabrėžia: „Ar mes apskritai einame teisingu keliu prie žmogaus esmės, jei mes ir kol mes žmogų kaip gyvūną šalia kitų gyvūnų lyginame su augalais, gyvuliais ir Dievu?“[2]

Tapdamas „visagalis“, žmogus kaip pozityvaus pažinimo subjektas (nepriklausomai nuo to, ar jis mokslininkas, ar menininkas), ima kelti pavojų gamtai ir dvasiai, gyvenimui apskritai, nes aplinkinį pasaulį, save ir kitą žmogų jis ima suvokti kaip trečią asmenį, daiktą, objektą. Filosofija, darydamasi pozityviųjų mokslų sąjungininke, tačiau iš pašaukimo būdama „žmogiškumo mokytoja“, yra atsidūrusi tikrai dviprasmiškoje ir nepavydėtinoje padėtyje: laikydamasi tradicinių ontologinių pažinimo prielaidų, ji iš esmės pritaria pažinimo subjekto voliuntarizmui, savivalei, gigantomanijai; o prisiimdama gyvenimo advokatės vaidmenį, rizikuoja prarasti ryšį su pozityviaisiais mokslais. Merabas Mamardašvilis, apibūdindamas pažinimo subjekto absoliutizavimo pasekmes, rašo: „Pozityvios semiotinės mokslo žinios, kaskart vis labiau ir labiau unifikuodamos bendrą pasaulio vaizdą pagal vienos plokštumos dichotominę schemą („išraiška“ – „forma“, „kalba“ – „kultūra“, „išorinė plotmė“ – „vidinė plotmė“, „vaizdavimas“ – „gyvenimas“), paremia moksle istoriškai atsiradusį prietarą, kad žmogui kosmoso samprata ilgainiui tampa vis mažiau antropomorfiška. Tačiau net elementari mokslinių hipotezių analizė (sociologijoje, lingvistikoje ir kitur) rodo, jog iš tiesų žmogaus pasaulio samprata tampa vis labiau antropomorfiška todėl, kad savimi pasitikintis žmogus vis labiau trokšta sieti psichikos savybes su kos-

mine tvarka, t. y. linksta prie psichikos ir sąmonės, žmogaus ir antžmogiškumo susiliejimo idėjos."[3] Taigi žmogui paliekama tik tokia filosofija, kuri geba kalbėti apie tai, kas yra, o ne apie tai, ko nėra; filosofija, kuri atsižvelgia tik į tai, kas yra, orientuojasi vien į dabartį, mato tik tai, kas matoma, pažįsta tik tai, kas yra šiapus, žino tik tai, kas pasakyta. Šitaip, besivaikydamas to, kas apčiuopiama, paliečiama, įgyjama, žmogus patenka iliuzinių jausmų galion.

Vokiečių poetas Gottfriedas Bennas rašo: „Mūsų kultūra prasideda nuo dvilypės prigimties būtybių – sfinksų, kentaurų, šungalvių dievų, pasiekdama savotišką dvilypio gyvenimo kulminaciją: mes galvojame viena, o darome kita..." Visa XX a. patirtis, dvasinių ieškojimų istorija rodo, kad plyšys, atsiradęs tarp mokslo technologinio mąstymo ir etinių vertybių ieškojimų, turi tendenciją platėti. Techninių mokslų, techninio mąstymo, „mąstymo, kuris nemąsto", triumfas akivaizdus – visas pasaulis ranka pasiekiamas. Tuo tarpu pradiniai filosofijos uždaviniai nepastebimai užmirštami, tą užmiršimą pamiršta net pati filosofija. Maža to – bet kokio technologinio mąstymo laimėjimai sveikinami kaip bendra žmonių sėkmė, nes, garantuodama visų dalyvavimą, ji dalijasi su kiekvienu, o to dalyvavimo diktatą norintis įveikti mąstymas tampa neprotinga rizika ir avantiūra. Techniniai, pozityvieji mokslai žmogui atveria modernų, Europos gelmėse gimusį pasaulį, kuriame „čia" ir „dabar" ranka pasiekiama. Modernaus žmogaus susižavėjimą dalyvavimu aprašo Paulas Jurevičius: „Čia kartais tiesiog bado akis, kad žmogui pasaulis yra ne kas kita, kaip vien juslinių potyrių visuma, – jiems nė motais, kuo per daugybę šimtmečių gyvenusios žmonių kartos yra prie šių įspūdžių prisidėjusios, kaip juos vertinusios ir apie juos galvojusios, ką juose atradusios. Jie nė nenuvokia, kad pasaulis jiems yra seklus it lėkštė, be dvasinio atbalsio, – jis yra tik tai, kas matoma ir apčiuopiama. O kartu atsiranda didžiulis gyvenimo tuštumos jausmas, kurio neužpildysi jokiu tviskančiu išoriniu komfortu..." Filosofija šiandien

laiko problema patį dalyvavimą, atskleisdama istorinę, ritualinę regimo, apčiuopiamo prigimtį. Ji užduoda klausimą: kas mes dabar esame?

Šis dvigubas gyvenimas, dvilypumas, šis dualizmas, su kuriuo siejasi analitinė mūsų refleksijos galia, šiandien sudaro mūsų egzistencijos pamatus. Subtiliame žmogaus sugebėjime dalyti erdvę ir laiką glūdi jo intelekto stiprybė, jo klausos ir regos ribos, jo racionalumo esmė. Aišku, kad XX a. pabaigoje išminties meilė toli gražu ne visada reiškia gyvenimo ir jo prasmės meilę. Tačiau kas gi tada iš tikrųjų yra gyvenimo meilė, jeigu jau ji nereiškia ir prasmės bei išminties meilės? Pirmoji ambivalentinės situacijos, į kurią yra patekusi šių dienų filosofija, nuojauta kilo tada, kai Bergsonas pastebėjo, jog mokslo žinomas laikas neturi trukmės. Vėliau Husserlis suprato, kad laikas, kurį sąmonė „racionalizuoja", nėra tas pats laikas, kuriame ji gyvena. Žmonės patys pradėjo suvokti, jog sugeba tuo pačiu metu būti dviejuose lygmenyse, kurie greitai tolsta vienas nuo kito, galiausiai palikdami mus „neprižiūrimai", aklai esamybės savivalei. Dar niekada filosofijos „būti ar nebūti" nebuvo taip glaudžiai susijęs su žmogaus gyvenimo „būti ar nebūti". Dar niekada nėra buvę taip svarbu suvokti, kad žmogus ne tik atranda teorinius, bet ir nulemia laisvės dėsnius. Šiuo atžvilgiu tiesa prilygintina būčiai. Svarbu suvokti, kad tiesos istorija šiandien skiriasi nuo būties istorijos. Būties istorija – tai būties užmaršties istorija, tiesos istorija – jos gnoseologizavimo istorija. Dėl šių lygmenų atsiskyrimo susiduriame su „dabartiškumu", kuris visiškai negali būti išskaidytas. Dabarties tironija stengiasi ignoruoti viską, kas skirtinga. Dabartiškumo vienodybėje yra įkalinti ne tik individai, bet ir ištisos visuomenės. Priešintis šiai vienodybei – tai priešintis būties sampratai, nubrėžiančiai ribas tarp filosofijos, mokslo, poezijos, buities kalbų. Hansas Georgas Gadameris teigia, jog mes visą gyvenimą praleidžiame tremtyje, ir taip sakydamas turi omeny daugiausia humanitarinių mokslų atstovus ir vis didėjantį jų susvetimėjimą kalbos plotmėje. Ir Jeanas François

Lyotardas mano, kad technikos mokslų, komercijos, lingvistikos srityse vykstanti unifikacija daro įtaką gyvensenos įvairovei, kasdienio gyvenimo raiškai. Pasigirsta minčių, esą gyvenimo sfera pamažu naikinama, jos egzistavimui gresia pavojus. Šiuo atžvilgiu giliai išjaustas ir daugiareikšmis yra poeto klausimas:

Bet štai sugūra vieta, kurioje tu stovi;
Kur dabar eisi, šešėlio atidengtasai?..
(Paulis Celanas)

Ši knyga supažindina su filosofais, kuriems rūpi klausimas: kas yra filosofija, kokia ji turi būti šiandien ir dėl ko ja reikia domėtis? Jų filosofijos impulsas – idealizmo, racionalizmo ir logocentrizmo kritika, uždavinys – iš naujo nagrinėti nejuslinių ir juslinių reiškinių, kūno ir sielos, amžinybės ir laiko santykių problemą. Radikaliojo proto kritika, ėmusi kalbėti apie „apokaliptinį toną" filosofijoje, apie jos „pabaigą", anaiptol nesumažino susidomėjimo filosofija, atvirkščiai, dauguma mąstytojų yra įsitikinę, kad jei devynioliktą šimtmetį galima vadinti istorijos amžiumi, tai dvidešimtas šimtmetis yra filosofijos amžius. Šių dienų filosofai atsisako tokios istorijos filosofijos, kuri filosofijos istoriją buvo iškėlusi į mokslų piramidės viršūnę. Kierkegaardas sulygina Hegelio filosofinę sistemą su pilimi, kurioje pats architektas negyvena. Jo apmąstymų patosas – minčių, žodžių, darbų vienovė. Savo ruožtu Merabas Mamardašvilis kalba apie sugrįžimą prie filosofijos pirmykštės prasmės: „Štai todėl tenka atgaivinti pirmapradę, gyvąją filosofavimo prasmę, kurį laiką visiškai sunykusią universitetuose, akademinių mokslų sistemoje ir vėliau pakeistą, taip sakant, terminologinės mašinos produkcija, žinoma, turinčia išlikti. Bet, kartoju, nevalia leisti išnykti pirmapradei, gyvajai filosofijos prasmei su jos abstrakčia kalba, sukuriančia erdvę, kurioje bręsta mąstytojas. Ten kuriama asmenybė, gebanti savarankiškai mąstyti, daryti sprendimus ir t. t. Kitaip tariant, formuojama klasikinė vyriška siela."[4]

Dabar filosofija vis dažniau lyginama su labirintu, kuriame filosofas ieško pasimatymo su kitais ir pats su savimi. Labirintas – tai tekstas, mįslė – tragiškas tiesos ir prasmės ieškojimas. Čia kiekvienam tenka imtis rizikos, neturint garantijos, kurią kadaise duodavo prigimtinė proto šviesa *(lumen naturalis).* Logocentrinei tradicijai būdingą šviesos hierarchiją vis dažniau pakeičia amžinai gyvos ugnies žaismas. Mąstytojus, apie kuriuos šioje knygoje kalbama, sieja domėjimasis Herakleito filosofija. Mąstymo procese akcentuojami dionisiškojo teatro žaismės elementai, filosofija tam tikra prasme „pameta galvą". Ne Platono „Timėjo" kosmologijos principai, ne iš olos palyginimo išsirutuliojanti jo pedagogika ir istorija, bet Herakleito *aion,* numatantis Dievų ir žmonių lygiateisiškumą prieš įstatymą, atveria istorinio laiko perspektyvą. Kad atrastum kelią gyvenimo labirinte, vien galvos nepakanka, būtina taikyti žingsnius ir pagal šokio taktą. Kierkegaardas mėgina sekti judesius šokio, kurį pasauliui yra palikęs Abraomo tikėjimas, jo kelionė į Morijos kalną. Nietzsche kalba apie Sokratą, kuris juokiasi ir šoka. Bergsonas ieško lengvumo ir ritmo, leidžiančio giluminiam „aš" užsimiršti laisvame judesy, o mus išlaisvinančio iš vyraujančio mechaninio automatizmo. Rašymas laikomas šokio analogija. Nietzsche rašo: „...nežinau, ko dar labiau galėtų trokšti filosofo dvasia, kaip būti geru šokėju. Kaip tik šokėjas yra jo idealas, jo menas, pagaliau jo taurumas, jo pamaldos."[5]

Vietoj platoniškosios harmonijos ir vieno organizmo[6] Jacques Derrida mums primena Empedoklio mintį apie tarpusavy nesusijusių organų (akių, ausų, rankų ir kt.) pirmapradį susiderinimą. Sistemingus filosofinius tyrinėjimus atstoja esė, straipsniai, paskaitos, interviu, aforizmai. Panašiai kaip architektūroje, kur tradiciškai pastatytų namų vietoje atsiranda neįprasto pobūdžio statinių, taip ir filosofijoje vietoj knygos atsiranda tekstas be pradžios ir be galo, suskirstytas į lygiagrečias skiltis ir pan. Rašantysis kviečiasi talkon skaitantįjį, kad sukiltų prieš proto siekius uzurpuoti prasmę ir viską formalizuoti. Ar tie ieškojimai bus šis tas daugiau

nei laikinas eksperimentas, parodys ateitis, bet kol kas jie verčia naujai pažvelgti į aktyvų, išprususį žmogų, savojo pasaulio statytoją Faustą.

Autonomiško, atomistinio, nekūniško, nesuinteresuoto, suverenaus, racionalaus subjekto kritikai ypač aktyviai reiškiasi prancūzų filosofijoje. Čia nemažą vaidmenį suvaidino ir Jeano-Paulio Sartre'o bei Maurice Merleau-Ponty domėjimasis kūniškąja, angažuota, ribojama laiko, intersubjektyviai jautria žmogiškąja egzistencija, ir Emmanuelio Lèvino atsakomybės idėjos interpretacija. Radikalia egocentrizmo, europocentrizmo, chronocentrizmo ir kt. kritika pasižymėjo aštuntojo ir devintojo šio amžiaus dešimtmečio prancūzų filosofų „Sartre'o karta" – Michelis Foucault, Jacques Derrida, George'as Lyotardas, Gilles Deleuze'as, Jeanas Lucas Nancy ir kiti. Remdamiesi Nietzsche's ir Heideggerio patirtimi, filosofo uždaviniu jie laiko būtinybę nagrinėti tai, apie ką dar nėra mąstyta. Filosofavimas apie mąstymo ribas, kaip ir pastangos pasiekti kraštutinę mąstymo ribą, anaiptol neretai buvo vertinamos priešiškai, nes rėmimasis pliuralizmu, tiesioginiais kalbos žaidimais daro problemiškus pačius kritikos ir politinio sutarimo pagrindus.

XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje filosofijoje buvo permąstyta žmogaus aktyvumo, jo vertės ir prasmės samprata. Šiuos impulsus davė Sørenas Kierkegaardas, Friedrichas Nietzsche ir Henri Bergsonas. Iš paminėtų mąstytojų, padariusių didžiulę įtaką XX a. filosofinei refleksijai, tik Henri Bergsonas palaikė daugiau ar mažiau tradicinius santykius su akademine aplinka. Kaip tik jam pavyko atkreipti akademinių sluoksnių dėmesį į laiko problemą ir tuo įnešti į universitetus tarsi kokią uždelsto veikimo bombą. Pradedant Schopenhaueriu, Nietzsche ir Bergsonu, filosofiniai ieškojimai tampa didžiuliu nukrypimu nuo akademinės tradicijos, kol pagaliau pasibaigia apmąstymais apie pačios filosofijos prigimtį, klausimu, ką tai reiškia – mąstyti. Šis nukrypimas siejamas su universitetų filosofijos ir idealizmo tradicijos kritika.

Pirmą žingsnį šia kryptimi žengia vadinamosios gyvenimo filosofijos atstovai, kurie nori paaiškinti pasaulį remdamiesi gyvenimo, o ne spekuliatyviosios filosofijos reikalavimais. Schopenhaueris apibūdina savo filosofiją kaip tokią, „iš kurios neišgyvensi", o jos priešybe laiko filosofiją, kuri yra „apmokama". Jis rašo: „Dabar dar vienas žodis filosofijos profesoriams. Įžvalgumas, teisingas ir subtilus taktas, su kuriuo jie, pasirodžius mano filosofijai, tuojau pat suvokė, kad ji visiškai skiriasi nuo jų siekių, kad, paprastai pasakius, ji net pavojinga, kad ji yra kažkas, kas neatitinka jų skonio; patikima ir protinga politika, kuri padėjo jiems tuojau pat surasti vienintelį teisingą būdą veikti prieš ją..."[7] Tai, kas skiria šias dvi filosofijas, „neapmokamą" ir „apmokamą", pasak Schopenhauerio, yra spekuliatyvinės teologijos požiūris. Gerai apmokama katedrų filosofija, teigia Schopenhaueris, yra įsipareigojusi „kalbėti apie tai, apie ką ji nieko negali žinoti", kas „išeina už bet kurios patirties ribų". Kalbantieji apie tai, ko negali žinoti, vadinami plepiais. Schopenhaueris taip ir daro. Jis nurodo tris „melagius" – Schellingą, Fichtę ir Hegelį, nepaisančius Kanto perspėjimo nekalbėti apie tai, ko negali žinoti. Schopenhaueris pirmasis pasinaudoja Hegelio filosofija kaip pavyzdžiu, kad parodytų, kokia neturėtų būti filosofija. Hegelio filosofinė dialektika Schopenhaueriui tampa sinonimu viso to, kas filosofijoje yra klaidinga, melaginga, beprasmiška. Stodamas prieš šią „beprasmybių filosofiją", grindžiančią metafiziką klaidingai suprastu tyrinėjamo subjekto aktyvumu, t. y. absoliutine idėja, intelektualine intuicija, grynuoju „aš", absoliutiniu mąstymu, Schopenhaueris remiasi Kanto pagrįsta proto kritika. Su kritikos idėja jis sieja naujos metafizikos galimybę. Schopenhauerį domina praktinė proto sritis, valios pasaulis ir etikos problematika. Įvertindamas šį Schopenhauerio žingsnį, Albertas Schweitzeris rašo: „Fichte... ir visi tie, kurie etiškumą grindžia šiaip taip sumeistruotu pasaulio tikslu, reikalauja iš žmogaus, kad atsinešti doroviškos elgsenos motyvų šis kiekvieną kartą bėgtų

į patį viršutinį savo samprotavimų sandėlį. <...> Schopenhaueris įsako žmogui klausytis savo širdies balso..."[8]

Šiuo laikotarpiu kova prieš sisteminę filosofiją reiškiasi kaip subjektyvumo radikalizmas, subjektyvios laisvės gynimas. Tai vyksta desubstancializuojant substanciją. Širdis turi savo taisykles, apie kurias protas nė nenujaučia; sielai būdingi ne mažiau griežti dėsniai kaip visatai. Kierkegaardas nepretenduoja į filosofo vardą, bet jo sekėjai egzistencijos gynimą jau laiko svarbiausiu filosofijos uždaviniu. Mokymas apie akimirką priešpriešinamas sisteminės filosofijos tiesai ir laikomas priemone suvokti naują asmenybės sintezę. Sørenui Kierkegaardui skirtuose veikaluose ypač akcentuojama jo pateiktoji Hegelio filosofijos kritika ir nauja aktyvumo interpretacija, kuri remiasi ne tiek pažinimo veikla, kiek žmogaus pasirinkimu. Kierkegaardas – raiški figūra ta prasme, kad įsigilinimas į jo mąstyseną skatina Hegelio pateiktą subjektyvumo sampratą (Jurgenas Habermasas kalba apie švietimo dialektiką) pakeisti visiškai kitokiu subjektyvumo supratimu. Kierkegaardo dienoraštyje skaitome: „Kiekviena žmogiška būtybė turi įgimtų intelektualumo užuomazgų (nes paprastumas reiškia dvasios tobulėjimo galimybę). Kūrėjas Dievas tai žino geriausiai.

Profaniškas, laicistinis, pasaulietiškas protas stengiasi šį intelektualumą sunaikinti. Krikščionybė stengiasi jį ugdyti.

Sunaikink savo intelektualumą, ir tau, labai galimas daiktas, pasaulyje puikiai klosis, galbūt net pasieksi didelių laimėjimų, tačiau amžinybė tave atstums. Vadovaukis savo intelektualumu, ir tu patirsi pralaimėjimą savo laike, tačiau tave priims amžinybė."[9]

Kierkegaardas pirmasis prabyla apie tikėjimo būtinybę kiekvieno žmogaus gyvenime. Kad taptum mokslininku arba menininku, reikia specialaus talento, ypatingų gabumų, bet tapti „etišku žmogumi", kuris „realizuoja visuotinybę", talento, pasak Kierkegaardo, nereikia. Žmogaus dvasinį tobulėjimą įprasta sieti su jo pažinimo galių tobulėjimu, tačiau daugelis nepastebi, kad ne mažiau svarbus, netgi dar svarbesnis yra tikėjimo klausimas. Krikš-

čionybės pripažinimas žmogaus pažinimo raidos pakopa – tai Kierkegaardo nepritarimas Hegelio idealistinės filosofijos sistemai ir nesugriaunamas jos kritikos pamatas. Kierkegaardas parodo, jog Hegelio panlogistinis optimizmas neturi realios atramos; religijos ir filosofijos suplakimą jis vadina proto veidmainyste. Kierkegaardas rašo: „Kieno gyvenimas aukštesnis: filosofo ar laisvo žmogaus? Jei filosofas yra tik filosofas, nuo galvos iki kojų nugrimzdęs į savo filosofiją ir nėmaž nepažįstantis dvasios laisvės palaimos, jam neprieinama tai, kas gyvenime visų aukščiausia. Galbūt jis laimės visą pasaulį, bet praras pats save, pakenks savo sielai, o tai niekada nenutiktų žmogui, gyvenančiam vardan laisvės, nors dėl to jam ir tektų pralaimėti kitu atžvilgiu. Kovodamas už laisvę (iš dalies šiame straipsnyje, bet svarbiausia – savo sieloje), aš kovoju už rytojų, už pasirinkimą: „arba–arba" ... tai brangenybė, slypinti pačiame tavyje, tai valios laisvė, pasirinkimas: „arba–arba"[10]. Taigi Kierkegaardas, panašiai kaip Schopenhaueris, sukyla prieš paslėptą Hegelio filosofijos ontoteologiją, tik jo kritikos pagrindas ir tikslai skirtingi: Kierkegaardas parodo, kad disproporcijoje tarp proto ir tikėjimo slypi modernaus žmogaus saviapgaulė. Tai, kad tokios disproporcijos esama, rodo filosofijos aklumą ir trumparegystę. Kierkegaardo įsitikinimu, filosofas turi stengtis padėti žmogui tapti tuo, kuo jis yra. Tai jo vienintelis uždavinys. Vadinasi, filosofui privalu rūpintis tik ateitimi, ateities pasirinkimu. Tik šitaip įmanoma padaryti žmogaus pasirinkimą etišką, suteikti jam dvasinį pamatą.

Vis dėlto reikia pripažinti, kad ypatingą reikšmę „tapk, kuo esi" vyksmo suvokimui turėjo Friedrichas Nietzsche, kuris buvo įsitikinęs: tai, kas jo pasakyta, bus aptarinėjama dar porą šimtmečių. Ir iš tiesų, Nietzsche's idėjos nuolat minimos ir siejamos su vadinamąja modernybės pabaiga. Friedricho Nietzsche's nustatyta Vakarų mąstysenos diagnozė skamba taip: nihilizmas. Jo įveikimo būdas – permaina Vakarų savimonėje: perėjimas nuo gyvenimo neigimo į jo teigimą. Kaip filosofinės savitaigos pirmąjį žingsnį

Nietzsche formuoja uždavinį įveikti metafiziką, nes, pasak jo, kaip tik metafizika skatina gyvenimo neigimą. Nietzsche pabrėžia, kad metafizikos reikia atsikratyti, kaip kad žmogus atsikrato tikėjimo prietarais. Jis rašo: „Yra būtinas grįžtamasis judesys: jam (t. y. žmogui – *M. R.*) privalu suprasti istorinį, taip pat ir psichologinį tokių vaizdinių pagrįstumą, privalu suvokti, kad iš jų žmonija yra gavusi didžiausią paspirtį ir kad be tokio grįžtamojo judesio galima prarasti geriausius ligi šiol žmonijos pasiektus rezultatus. – O dėl filosofinės metafizikos, tai aš matau vis daugiau žmonių, kurie yra pasiekę negatyvų tikslą (kitaip tariant, suvokę, kad pozityvioji metafizika yra klaidinga), ir tik vienas kitas yra žengęs keliom pakopom atgal; nes svarbiausia – žvelgti aukščiau paskutinės pakopos, o ne likti ant jos. Labiausiai išprusę žmonės yra pasiekę tik tai, kad atsikratė metafizikos ir žvelgia į ją, suvokdami savo pranašumą, kad čia, panašiai kaip hipodrome, būtinai pasuktų prie finišo linijos."[11] Nietzsche metafiziką apibūdino tiesiog kaip tikėjimą „kitu pasauliu", „idėjų pasauliu", kuriame tiesa yra pripažįstama savaime. Šis tikėjimas prasideda nuo Platono ir viešpatauja ligi pat Hegelio. Užduodamas klausimą apie filosofijos esmę, Nietzsche nori matyti jos sąsają su „šiuo pasauliu", šiuo gyvenimu – filosofijos uždavinį jis supranta kritiškai.

Edmundo Husserlio novatoriškumas, būdingas jo raginimui grįžti prie filosofijos ištakų, galbūt ne mažiau radikalus už Friedricho Nietzsche's „visų vertybių perkainojimą", „filosofavimą kūju". Tačiau Husserlio dėmesio centre yra vien sąmonės veikla, suvokta būtis ir pačių mąstymo aktų analizė. Šiuo atžvilgiu Husserlis lieka susijęs su metafizika persiėmusiu švietimo racionalizmu, ir XX amžiuje jam skiriamas nemodernaus vokiečių filosofijos paskutiniojo klasiko vaidmuo.

Fenomenologijos ištakomis Edmundas Husserlis laiko refleksijos refleksiją.[12] Jos uždavinys – ne priimti subjektyvumą kaip faktą, bet jį nušviesti. Jis teigia, kad vien tik filosofija gali palaikyti idealias normos sąlygas ir šitaip įsilieti į begalybę. Šį idealumo

pagrindą Husserlis sieja su sąmonės veikla, laikydamas jį kalbiniu fenomenu.

Klausimas, kas gi gali nustatyti tikrus orientavimosi aktualybėje *(presence, ousia)* kriterijus, yra kaip tik tai, kas jungia ir skiria Edmundą Husserlį ir Martiną Heideggerį. Husserlis šių kriterijų ieško įtikėjime mokslais (akivaizdybėje), Heideggeris juos sieja su kalba. Husserlis savo vidinio laiko suvokimo analize yra atskleidęs subjektyvumo genealoginio, archeologinio tyrinėjimo aspektą, o kartu radikalizavęs subjekto klausimą. Dėl aktualaus „dabar" ir paprastos fantazijos pirminio atskyrimo Husserlio fenomenologijoje pasidaro įmanoma atskirti kalbą ir sąmonę bei pereiti į kalbos problematiką, o vėliau – atskirti kalbėjimą ir rašymą (Jacques Derrida). Husserlį, Heideggerį ir Derrida siejanti problema – tai laiko ir subjektyvumo santykis. Husserlis iškėlė subjektyvumo ryšio su „gyvuoju dabartiškumu" klausimą, implikuojantį aibę racionaliomis priemonėmis neišsprendžiamų problemų.

Husserlio filosofijoje laikas nustoja būti sąvoka, apibūdinančia klasikinę subjekto reikšmę. Martino Heideggerio, Jacques'o Derrida ir ne vien jų dėka vyksta perėjimas nuo subjektyvumo (kuris apibūdinamas jau nebe amžinybės apšviestomis sąvokomis, ne hegeliškai, filosofiją suprantant kaip „į sąvokas sutalpintą laiką", bet laiko išgyvenimo dimensijomis) suvokimo prie „būties užmaršties" istorijos (Heideggeris), o nuo jo – prie pėdsakų ir skirtybių logikos (Derrida), arba „rašto užmaršties laikotarpio", suvokimo. Kinta metodologinė filosofijos orientacija: ji nebe tiek stengiasi atrasti pažinimo pagrindą *(archē)* tyrinėjant subjektyvumo genezę, kiek mąstyti „skirtingai", o tai nebesutelpa į vienijančią subjektyvumo sąvoką. Dėmesio verta tik tai, kas yra už subjektyvumo ribų, kas iš principo skirtinga. Toliau jau nebe vien tyrinėjantis subjektas yra atsakingas už prasmę; jos kūrime dalyvauja ir klausytojas, skaitytojas.

Martinas Heideggeris atverčia naują puslapį modernizmo interpretacijoje kritikuodamas technologinį racionalizmą ir kaip

pagrindinę nurodydamas štai-būties *(ousia, parousia)* sąvoką. Mėgindamas įveikti naujųjų laikų filosofijai būdingą mąstymo antropologizavimą, Heideggeris pereina nuo sąmonės filosofijos į kalbos filosofiją. Heideggerio metafizikos įveikimo programa pranašauja grįžimą prie mąstymo ištakų.

Bergsono siūlomas laiko skirstymas į trunkantį ir netrunkantį gali padėti suprasti ir tolesnę kritinio požiūrio plėtrą. Heideggeris parodo, kad filosofinė tradicija, kurią jis vadina „metafizika", suprato būtį kaip „buvimą kartu" ir kad ji yra toks pat supaprastinimas, koks yra būdingas Bergsono apibūdintajam intelektiniam pažinimui, nesuvokiančiam laiko trukmės. Ontologijos istorijoje būtis interpretuojama kaip štai-būties laikas (dabartiškumas). Šia prielaida pagrįsta Vakarų istorija, Europos istorija. Heideggerio nuomone, tuo paaiškinami Vakarų mokslo, technikos laimėjimai, tačiau iš esmės tai – būties užmarštis. Skirtingai nuo Husserlio, Heideggeris ieško ne filosofijos tikrosios pradžios, bet jos pabaigos. Filosofijos pabaiga suprantama kaip galimybė atrasti naują mąstymo pradžią.

Savo ruožtu Derrida ankstyvuosiuose darbuose teigia, jog dialektiniam logosui ir jo tiesai paklūsta anaiptol ne esamybė, bet rašomybė. Derrida yra beveik vienintelis tarp savo amžininkų, įžvelgęs pliuralizmo bedugnes ir pasekmes, atsirandančias tada, kai supaprastintai traktuojami racionalumo pagrindų pagrindai. Dialektinę tradiciją gerbiantis Jurgenas Habermasas apibūdina Derrida požiūrį kaip „filosofiškosios pradžios temporalizaciją" ir įžvelgia jame su pliuralizmo teze neišvengiamai susijusią reliatyvizmo grėsmę.

Hansas Georgas Gadameris, rašydamas apie XX a. filosofijos pagrindus (1962), klausia: „Ar subjekto sąvokos kritika, kurią išmėgino mūsų amžius, yra kas kita negu pakartojimas to, ką atliko vokiečių idealizmas?"[13] Atsakydamas į šį klausimą, jis pats nurodo tris vokiečių idealizmo momentus, kuriuos šių dienų mąstymas

atskleidė kaip naivumo apraiškas: pirma, ištaros naivumą; antra, refleksijos naivumą; trečia, sąvokų naivumą.

Sekdamas Martinu Heideggeriu, Gadameris savo atskaitos tašku laiko Friedricho Nietzsche's skelbiamą sąmonės kritiką.[14] Kaip tik Martinas Heideggeris Nietzsche's nihilizmo koncepciją laiko svarbiausia šio šimtmečio supratimo prielaida. Tai Heideggerio autoritetas Nietzsche'i – devynioliktojo amžiaus poetui – atveria kelią į dvidešimtojo amžiaus filosofo šlovę. Kas yra Nietzsche pačiam Heideggeriui? Mąstytojas, kuris imasi „nagrinėti mokslą gyvenimo kontekste"? Tačiau Heideggeris daro įmanomą ne tik „antrąjį" ar „trečiąjį" Nietzsche's gimimą, jis pats pretenduoja būti šimtmečio mįslės įminėju. Šimtmetis užmiršo būtį – tokią griežtą diagnozę jam nustato Heideggeris. Domėjimasis būties problema leidžia Heideggeriui atskleisti naujųjų laikų racionalizmo ontologinės interpretacijos ribotumą. Su būtimi filosofija pamiršo ir laiką. Heideggerio požiūrį į Husserlį žymia dalimi suformavo Nietzsche ir Aristotelis; šis požiūris formuos ir šimtmečio pasaulėžiūrą (panašiai kaip Nietzsche's atveju).[15] Jis turės didžiulį poveikį grupei prancūzų filosofų, bandančių atsakyti į klausimą: „Kas yra už subjekto?"

Jei Martinas Heideggeris skaitydamas Husserlį stoja prieš filosofijos ir mokslo jungimą ir daugiausia kritikuoja racionalistinę fenomenologijos pakraipą, tai Jacques'as Derrida, perkeldamas laiko sąvoką į kalbos problematiką, pasisako prieš bet kokį „centrizmą" apskritai.[16]

Taigi galime išskirti keturis subjekto ir laiko santykių suvokimo būdus. Pirmąjį žymi vadinamoji gyvenimo filosofija, kuriai yra būdingas bendras dėmesys laiko fenomenui. Reikšmingas Henri Bergsono nusistebėjimas tuo, kad, pasirodo, mes mąstome neatsižvelgdami į laiką, taigi mąstome priešingai gyvenimui, gyvenimo srautui. Gyvenimo filosofija atkreipia dėmesį į laiko negrįžtamumą, kaitą, trukmę. Antrąjį būdą siūlo fenomenologija, analizuojanti laiko ir sąmonės santykį. Čia dėmesio centre yra lai-

ko išgyvenimas, įvairūs jo santykiai su suvokimu. Į pirmąjį planą išsiveržia Husserlio fenomenologija su jos polinkiu į sąmonės ir žmogaus subjektyvumo analizę. Trečiasis būdas – fenomenologinio metodo taikymas ontologinėms problemoms spręsti. Martino Heideggerio pamatinės ontologijos ir Jeano-Paulio Sartre'o fenomenologinės ontologijos centre – egzistencijos tyrimas, būties santykiai su laiku. Jiems būdinga kasdieninių laiko santykių, kuriuose dominuoja dabarties laikas *(Jetztzeit)*, priešpriešinimas egzistenciškai išplėtotiems autentiško laiko ieškojimams, pasireiškiantiems tokiose struktūrose kaip „rūpestis", „pasmerktumas mirčiai", „pasmerktumas laisvei". Atsigręžimas į egzistenciją pagilina suvokimą, kad mes apie ją sprendžiame tik savo egzistencinės patirties ribose, t. y. negalime įgyti patirties per „ką kita", kas, kaip ir mirtis, yra už mūsų sąmonės ribų. Paskutinis, ketvirtasis būdas – laiko suvokimo perkėlimas į kalbos sritį. Čia perkėlimo būdu apžvelgiamos visos minėtų santykių – laiko ir gyvenimo, laiko ir sąmonės, laiko ir būties – rūšys. Joms skiriama vėlyvoji Heideggerio, Derrida, daugelio kitų šių dienų prancūzų mąstytojų veikla. Dėmesys kreipiamas į tai, kas skirtinga, laiko problematika tyrinėjama ne ontologijos, bet skirtybių kontekste. Skirtybė suvokiama kaip alternatyvus dialektinės sistemos pagrindas. Derrida skirtybę sieja su „pėdsakų" buvimu ženklo struktūroje. Buvimo-nebuvimo žaismas, arba negatyviosios skirtybės, yra ženklo prasmės nustatymo kitų ženklų atžvilgiu pagrindas. Derrida skirtybę supranta kaip Hegelio dialektikos suvokimą Heideggerio ir Saussure'o kontekste. Savo ruožtu Deleuze'as, mėgindamas įveikti laiko sampratos redukciją į dabartį, į ją žiūri kaip į esančią anapus laiko *(unzeitgemäss)*, lygiagrečią praeičiai. Šitaip jis išvengia subjekto konstituavimo laike.

Ne tik sąmonė, subjektas, būtis, bet ir kalba pajungiama laikinei interpretacijai. Jos rezultatas – mąstymo sąlygos, kurias įtvirtina naujųjų laikų, arba švietimo, tradicijos ir kurios veikia nepriklausomai nuo laiko ir atsiskleisdamos su vienašališku pozityvumu.

Tačiau šis pozityvumas turi šimtmečių tradicijas, jomis remiasi amžinybės hierarchija. Protingas žmogus *(animal rational)* yra amžinybės harmonijos architektas. Racionalizmo, liberalizmo, humanizmo ir pan. idėjos – tai šia hierarchija paremtas saugumo ir visada viliojančios harmonijos pažadas.

Naujaisiais laikais ypač padidėjusio ir Hegelio absoliutinės idėjos sistemoje savo apoteozę pasiekusio tikėjimo pažinimo galia šaknys, be abejonės, slypi „nekintančių idėjų harmonijoje", amžinybės įteisintoje hierarchijoje. Tačiau modernus žmogus yra priverstas patikėti, kad jo gyvenimas vyksta anaiptol ne harmonijos, bet nuolatinės chaoso grėsmės, globalinės ekologinės krizės, informacinės visuomenės disfunkcijų pasaulyje. Pasaulio, kuriame tenka gyventi, ir tikėjimo savo paties racionalia prigimtimi neatitikimas vis skatina modernųjį žmogų nepasotinamai siekti žinių. Esant tokiam informacijos alkiui, lieka nepastebėta, kad mokslo, sąmonės žmogus, kuriam modernusis laikas skiria arbitro vaidmenį, iš tikrųjų tėra tik amžinybės angažuotas „žiūrovas", ničnieko neišmanąs apie žmogaus „širdies" tiesą. Ir vis dėlto kaip tik nuo šio „nesuinteresuoto žiūrovo" priklauso mūsų vaidmens gyvenimo teatre sėkmė.

Modernizmas sudrumsčia Platono nusakytus amžinybės ir laiko santykius; jis atskiria laiką nuo amžinybės ir susipainioja savo prieštaringame vyksme. Modernaus žmogaus situaciją galima palyginti su karaliaus Edipo tragedija. Kaip karalius Edipas, aiškiaregiškai įminęs Sfinkso mįslę ir aistringai troškęs atskleisti visas paslaptis bei paaiškinti tai, kas dviprasmiška, nepastebi, jog Tėbų nelaimių priežastis glūdi jame pačiame, taip ir modernus žmogus, mėgindamas metafizikos pavyzdžiu atnaujinti filosofiją, vis daugiau susipainioja savo užgaidų pančiuose.

Vakarų filosofija nuolat stengėsi patikrinti filosofinės tradicijos pagrindus. Imanuelis Kantas raiškiai apibūdino šias pastangas: „Žmogaus protą vienoje iš jo pažinimo rūšių ištinka ypatingas likimas: jį apgula klausimai, kurių jis negali išvengti, nes juos jam

pateikia jo paties prigimtis, tačiau jis negali ir atsakyti į juos, nes jie pranoksta visas žmogaus proto galias".[17]

Mąstytojai, ieškoję būdų išsilaisvinti iš dabarties tironijos, abejojo dialektinio proto vienove; jais sekė radikalioji subjekto kritika. Ir protas, ir subjektas netenka savo tradicinės, dar naujųjų laikų pradžioje užimtos vietos. Atsiranda „transversinio proto" sąvoka, informacijos subjektą atstoja subjektyvumo, intersubjektyvumo, komunikacinio sąlyčio sąvokos. Aiškumą, akivaizdumą pakeičia sąlygiškumas. Sąmonės paradigmą ir su ja susijusią subjekto filosofiją keičia nesąmoningumo, pasyvių sintezių tyrinėjimas, diskursų teorijos ir t. t. Mėgindama išvengti aibės klaidų subjekto–objekto dichotomijose, filosofija užsiima ženklais ir jų reikšmių lauko tyrinėjimu.

Universalia tyrinėjimų plotme tampa kalba. Viską imama suprasti ir struktūrinti kaip kalbą: lingvistinė paradigma pakeičia istorijos subjekto paradigmą. Šis pakeitimas leidžia kalbėti apie istorijos pliuralizmą, arba įvairių raštijos pavidalų kuriamą pliuralistinę istoriją. Dėmesys atkreipiamas į ženklui būdingą materialumą, kurio neįmanoma visiškai pajungti arba redukuoti. Semiotika atidengia silpnąsias filosofinio idealizmo ir pozityvistinės faktografijos vietas: psichologizavimą, introspektyvumą ir kt.

Moderniųjų laikų sinonimas yra subjekto filosofija, kuriai būdingas sąmonės aktyvumas, nuolatinis reikalavimas viską pajungti proto sprendimui. Miestas, kurį dar Sokratas priešpriešino kaimui kaip protui įdomią vietą, – tai dar vienas moderniųjų laikų požymis. Mieste modernumas įsigali visose srityse. Tačiau šiandien matome šios redukcijos vienašališkumą, o jos represinis pobūdis vis aiškiau suvokiamas. Prie to suvokimo daugiausia prisideda literatūra ir menas: avangardinis menas ragina žmogų susimąstyti apie tai, ko jis negali nei pamiršti, nei papasakoti. Jis primena žmogui apie jo kūne įsmigusį „erškėčio dyglį", kuris neleidžia pavirsti marionete, skatina priešintis „dabarties tironijai", jos primetamoms vienodėjimo tendencijoms. Neretai mėgstama

pabrėžti giminystę tarp moderniojo meno laisvės teigimo (skirtingai nuo klasikinio gamtos imitavimo) ir postmoderniojo mąstymo ties filosofijos riba. Santykių tarp „dabar“ ir amžinybės klausimas išlieka, bet dabar atsakymo į jį kiekvienas ieško pats, – ieško žmogus, kurio pasirinkimas yra ir lieka apribotas laiko, o ne trečiasis – dvasinis, teorinis, arba aktyvusis, „Aš“.

Pastangos nepasiduoti automatizmui, kurį diktuoja centras (pavyzdžiui, protas – jausmams, miestas – kaimui ir pan.), vienija mąstytojus, paisančius ir periferinių dalykų. „Jis turi teisę būti nepakantus išaiškinimui“, – sako Derrida apie François Ponge'ą. Mąstytojams, apie kuriuos kalbama šioje knygoje, ir ypač tiems, kurie apibūdinami paskutinėje dalyje, visiems daugiau ar mažiau būdingas nepakantumas „išaiškinimui“. Juos sieja nepasidavimas mąstymo automatizmui, bandymas įveikti inerciją, taip būdingą filosofijos istorijai.

Filosofas, pats nuolat reikalaudamas logiško kriterijaus ir jį laikydamas vieninteliu pagrindu racionaliam žmonių bendravimui, staiga tampa panašus į menininką ir stengiasi išsaugoti neredukuojamą ir intymų ryšį su sprendimu, matydamas šiame ryšyje vienintelę laisvo ir atsakingo mąstymo išraišką. Tokio nepaaiškinamumo praktikavimas yra sunkiai suderinamas su akademinės filosofijos ir kritikos racionalistiniais dėsniais. Filosofijoje telkiasi pasipriešinimo prieš modernizmo autoritetą, Vakarų filosofijos tradiciją judėjimas. Šiame judėjime lengviau įžvelgti ir suprasti tai, prieš ką jis nukreiptas, negu nujausti, kas siūloma vietoj jo.

Šį labai skirtingų mąstytojų ratą galime apibūdinti pasinaudodami „postmodernizmo“ sąvoka. Bet ir šis mėginimas apibendrinti neišvengiamai būtų didelė avantiūra, nes neįmanoma apibrėžti sąvokos „postmodernizmas“ (su juo susijusios reikšmės visada pranoksta bet kokį išvardijimą), be to, iš čia minimų mąstytojų nėra nė vieno, kuris vienaip ar kitaip nebūtų atsisakęs arba atsiribojęs nuo postmodernizmo (išskyrus gal tik Kierkegaardą, Schopenhauerį, Nietzschę, Husserlį, Heideggerį, kurie tokio apibrėžimo nė

nežinojo). Diskusija tarp modernizmo ir postmodernizmo tapo nemoderni, ji tęsiasi toliau. Postmodernistų nuomone, laiko sąvoka iš esmės tinka modernistams, kurie nuolatos troško naujovių, atsiribojimo nuo praeities ar bent jau homogeniškos subjekto erdvės, kad galėtų joje įrašyti dar vieną tradicijos paneigimą. Postmodernizmui, atsiradusiam modernizmui pasibaigus, nebūdinga nei vienovė, nei identiškumas, jame atsiskleidžia fragmentiškumas, pertrūkiai, nerišlumas, įvairovė, išsisklaidymas.

H. J. Silvermanas postmodernizmą apibūdina taip: „Postmodernizmas neturi kurios nors vienos atsiradimo vietos. Postmodernizmo funkcija ir prasmė – veikti ten, kur kažkas baigiasi, ten, kur atsiskleidžia modernistų praktikos ir rezultatų ribotumas, ties riba, kur sutraukydama saitus su tradicija išryškėja kokia nors naujovė, ties begalinės pretenzijos į savimonę ir savirefleksiją riba. Postmodernizmas – ne naujas meno kūrinių stilius, naujų išraiškos būdų sintezė, bet ir ne teorinis estetinės praktikos pateisinimas. Postmodernizmas neatveria naujo meninės, filosofinės, kultūrinės ar net institucinės veiklos lauko. Jo prasmė – marginalizuoti, patikrinti ribas, paskleisti ir išplatinti žymiausių (o neretai ir antraeilių) modernistinių ir postmodernistinių kūrinių įrašus, būti pertrauka“.[18] Ant modernizmo ribos pasireiškiantis postmodernizmas ragina naujai įvertinti modernizmo pastangas siekti vienovės. Su juo mes grįžtame prie esminių mūsų gyvenimo klausimų. Kas yra ši diena? Kas yra naujieji laikai, kuriuos mokomės pažinti kaip naują laikotarpį, kaip švietimą? Kas yra „dabar“, kai gyvename, kai esame tai, kas esame?

Kaip apibrėžti šį laikotarpį – kaip modernųjį ar kaip postmodernųjį? Apibrėžimų yra įvairių. Tačiau svarbūs du momentai: naujųjų laikų sąsaja su racionalizmu ir laiko grandinės suirimas („laikas iššoko iš vyrių“). Jie kelia klausimą apie postmodernizmo tiesos sampratą.

Tarp 1872 ir 1874 metų Nietzsche savo pastabose taip komentuoja filosofijos ir filosofo vaidmens sampratą: „Be netiesos nėra

nei visuomenės, nei kultūros. Tragiškas konfliktas. Visa, kas gera ir gražu, priklauso nuo iliuzijos: tiesa žudo, ji tikrai save žudo iki tokio laipsnio, iki kurio pripažįsta, jog remiasi iliuzija".[19]

Tiesos savižudybės dialektika yra dėsninga. Tiesa ne tokia, kokia tariasi esanti, nes ji nesiremia nei protu, nei akivaizdumu, o tik regimybe. Todėl, pasak Nietzsche's, kai tokia tiesa įstengia atskleisti savo pagrindus, jie pasirodo esą iliuziniai. Jei tiesa parodo, kad remiasi iliuzija, ji gali tai padaryti tik pripažindama iliuzijų iliuziją – tai yra teigdama save kaip pamatinę, neiliuzinę tiesą. Tačiau tai darydama tiesa panaikina požiūrį į iliuziją kaip į būtiną tiesos pagrindą.

Ši filosofinė spiralė, nepaisant skirtumų, yra bendra visam postmoderniam mąstymui. Postmodernų mąstymą nuo tradicinių skepticizmo ir reliatyvizmo formų skiria teigimas, jog kalba nėra vien argumentacijos struktūra, bet šis tas daugiau. Sąsają tarp postmodernaus mąstymo ir postmodernizmo sąvokos patvirtina įsitikinimas, kad laipsniškas tiesos silpninimo procesas, arba implozija, – ne vien filosofinis manevras, bet ir istorinė slinktis, vykusi ir tebevykstanti šių dienų pasaulyje. Nietzsche's vėlyvuosiuose apmąstymuose tarp šio proceso pozityviojo ir negatyviojo aspekto, kurį jis apibrėžia nihilizmo sąvoka, tvyro didžiulė įtampa. Įtampa, kurią postmodernizmas yra atmetęs.

Mąstymo išlaisvinimas nuo metafizikos, kurio tikisi ir kurio siekia šioje knygoje apžvelgiami filosofai, yra susijęs su mąstymo etoso teigimu. Sukildamas prieš metafizinius humanizmo saitus, postmodernizmas pasisako už moralę, kuri iš tiesų neturi ryšio su tradiciniu etiniu kodu. Jei Derrida neretai priekaištaujama dėl apsiribojimo „negatyvių skirtumų" sritimi, kurios jis negali išvengti būdamas glaudžiai susijęs su Heideggerio–Hegelio neigimo ir nebūties filosofija, tai Deleuze'as, pabrėždamas teigimo aspektą, savo „nomadologijoje" orientuojasi į naują gyvenimo etiką, neturinčią nieko bendro su hegeliškąja ar krikščioniškąja. Todėl jis kaskart

vis iš naujo pabrėžia, kad jam nesvarbu santykis „post“, kad filosofija turi svarbesnių uždavinių.

Nors ir kaip skirtųsi šioje knygoje apžvelgiamų mąstytojų filosofijos samprata, jų filosofinių ieškojimų leitmotyvas yra gyvenimą teigiantis žmogus. Vieni (Kierkegaardas) akcentuoja tikėjimą, kiti reikalauja grįžti prie filosofijos ištakų (Husserlis), dar kiti ieško filosofijos „pabaigos“ (Heideggeris), bet visi kartu mėgina atrasti mąstantį, ieškantį, laisvą ir už savo elgesį atsakantį žmogų, kuriam nereikalingos jokios metafizinės nuolaidos.

PIRMOJI DALIS

Laiko sąvoka ir sisteminės filosofijos kritika

Mes dar nežinome, kas yra šokis, o podraug su tuo – ir kas teatras.
Antonin Artaud *„Žiaurumo teatras"*

Pirmasis žingsnis pereinant nuo devynioliktojo prie dvidešimtojo amžiaus filosofijos yra laiko temos įvedimas į filosofinių apmąstymų sritį, ypatingą dėmesį skiriant laiko ir subjekto sąsajai. Pirmoji šios krypties paraiška aptinkama jau Immanuelio Kanto „Grynojo proto kritikoje". Nors laikas, kaip ir erdvė, čia nagrinėjamas kaip apriorinė juslumo forma, turinio atžvilgiu jis dar nesiejamas su aktyviu, pažinti siekiančiu subjektu. Atsidėjimas laiko ir subjekto santykių analizei apskritai lėmė Vakarų mąstymą ir suvokimą, nes neišvengiamai vertė sugrįžti prie pačių pagrindų supratimo. Taigi radikaliai pasikeitė supratimas ir apie subjektą, ir apie laiką, ir apie patį mąstymą, nes racionalistinė filosofija nežinojo arba tiesiog nepaisė laiko sąvokos. Laiko įtraukimas į filosofinės refleksijos akiratį atvedė prie klausimo apie siekiančio pažinti subjekto prigimtį, kuri pasirodė eksplikuojama laikiškai, istoriškai, situaciškai. Šiuose apmąstymuose atsiskleidė naujas problemų ratas: sąmonės srautas, kūnas, antrasis „aš", intersubjektyvumas, „kitas", kalba ir t. t. Po to sekė klausimas apie laiko sampratos ribas, paverčiančias problemiška ir pačią filosofiją, ir klausimą apie jos objektą.

Dažnai susiduriame su nuomone, jog būtent modernybė savo pasaulėjautoje dominuojantį vaidmenį nedviprasmiškai skiria požiūriui iš laiko pozicijų. Hegelis modernybę supranta kaip savikliovos kupino naujojo pasaulio atsiribojimą nuo praeities, kaip naujo pasaulio gimimą, pereinamąjį laikotarpį, aiškinant neišvengiamą modernybės domėjimąsi tik savimi pačia. Modernusis pa-

saulis atsiriboja nuo senojo pasaulio, nes jis yra naujo laikmečio, dabarties lopšys, istorijos pasaulis. Kaip tik todėl jam nebetinka klasikiniai grožio ir absoliuto kriterijai, kuriuos buvo galima perimti iš praeities. Moderniajam pasauliui reikia kitų kriterijų, bet jų nerasi niekur kitur, tik savyje, nepaliaujamoje kaitoje, istoriniame perėjime nuo seno prie naujo. Žinoma, tai, kas nemodernu, moderniaisiais laikais paneigiama, tačiau kurgi ieškotina tradicijos paneigimo pagrindo? Jurgenas Habermasas pabrėžia, kad „modernybė privalo pati kurti savo normas". Friedrichas Nietzsche vienas iš pirmųjų pabandė atsakyti į klausimą apie savo laikmetį pabrėždamas tai, kad žmogus esąs ilgos raidos rezultatas. Nietzsche rašo: „Visi filosofai turi vieną bendrą trūkumą, kitaip tariant, jie visi pradeda nuo šių dienų žmogaus ir, remdamiesi to žmogaus analize, tikisi pasiekti tikslą. Patys to nenorėdami, jie kalba apie „žmogų" apskritai kaip apie kokią *aeterna veritas,* kaip apie nekintantį visuotinį srautą, kaip patikimą mastą. Tačiau visa, ką filosofas sako apie žmogų, iš esmės yra ne kas kita, kaip teigimas žmogaus, kuriam skirtas ribotas laiko tarpsnis. Visi filosofai yra paveldėję istorinio jausmo trūkumą; daugelis iš jų net istoriškai naujausią žmogaus formą, atsiradusią įvairių religijų, kartais net konkrečių politinių įvykių įtakoje, laiko atskaitos tašku, kuriuo būtina vadovautis suprantant žmogų. Jie nenori suvokti, kad žmogus yra raidos produktas, taigi raidos produktas yra ir jo galia pažinti, netgi atvirkščiai: kai kurie iš šios galios pažinti yra linkę kildinti visą pasaulį".[1] Nietzsche pretenduoja pakeisti Vakarams būdingą pasaulio sampratą, labiausiai išryškėjusią Hegelio absoliučiojo idealizmo sistemoje, kurioje pasaulis įtrauktas į tiriančiojo subjekto vieningą pažiūrų visumą. Absoliutusis Hegelio pažinimas nuvertino konkrečiųjų mokslų pastangas pažinti žmogų, o tolesnė mokslų apie žmogų raida buvo įmanoma tik abejojant vokiečių idealizmo monopoliu pažinimo interpretacijai. Nietzsche parodė Hegelio istorijos filosofijai būdingą slinktį į totalumą, destruktyvią tos filo-

sofijos esmę. Pažinimo siekiantis žmogus negali būti visų dalykų matas, jis negali būti matas pats sau.

Bet kaip tik tokia tendencija būdinga moderniajai filosofijai, kuri nuo pat Descartes'o *cogito ergo sum* stengėsi įžvelgti tyrinėjančioje sąmonėje sau pakankamai tvirtą pamatą. Naujųjų laikų žmogus yra įgijęs milžinišką galią pasauliui, bet praradęs vitališką, afektyvią sąsają su tikrove. Jis pasidarė silpnas ir visiškai priklausomas nuo čia esančio „dabar", nuo pažinimo antropologinio pagrindo, kurį pats iškėlė kaip kiekvieno tikro pažinimo prielaidą.

1938 m. Martinas Heideggeris skaitė paskaitą „Naujųjų laikų pasaulėvaizdžio metafizinis pagrindimas", vėliau žinomą pavadinimu „Pasaulėvaizdžio metas". Šiame darbe Heideggeris sako, jog naujaisiais laikais filosofai žvelgia į pasaulį kaip į įsivaizduojamą. Heideggeris rašo: „Prie esmingųjų naujųjų amžių reiškinių priklauso jų mokslas. Tokia pat reikšminga yra ir mašininė technika. Tačiau nedera jos suprasti neteisingai – kaip naujųjų amžių matematinės gamtotyros pritaikymo praktikoje. Mašininė technika pati yra toks savarankiškas praktikos pasikeitimas, kad ji pirmąkart reikalinga matematinės gamtotyros pritaikymo. Mašininė technika iki šiol lieka akivaizdžiausia naujųjų amžių technikos esmės, sutampančios su naujųjų amžių metafizikos esme, emanacija".[2] Ten pat Heideggeris nurodo kitus šiam laikmečiui būdingus požymius: menas laikomas estetikos išraiška, jis tampa žmogaus sielos išsakytoju; žmogaus veikla apibūdinama kaip kultūra; tikėjimo Dievu vieton stoja istorinis ir psichologinis mito įsisavinimas.

Nietzsche yra vienas iš pirmųjų liudininkų to laikmečio, kai atsiskleidė regimybėje užsimezgusios žmogaus galios ribotumas; pasireiškė netikėjimas mokslu kaip tiesos įgijimo garantu, žurnalizmas kaip lėkštumas ir priklausymas nuo akimirkos, individualumo praradimas ir masių žmogaus įsigalėjimas. Nietzsche pabrėžia, kad žmogaus būtis neturi išankstinių garantijų, išankstinių prielaidų, žmogus niekada negali būti pakankamai motyvuotas. Ma-

ža to: tokios motyvacijos stoka yra žmogaus egzistencijos sąlyga. Kaip teigia Foucault, Nietzsche pirmasis bando įveikti konkrečias „antropologinio prietaringumo“ formas ir kartu iš naujo užduoti klausimą apie mąstymo ribas, grįžti prie bendrosios proto kritikos problemos.

Pirmojoje dalyje išsamiau apžvelgiamos Kierkegaardo, Nietzsche's ir Bergsono pažiūros, jų skelbiama Hegelio filosofijos kritika, laiko problemos sprendimas bei nauji žmogaus problemos sprendimo akcentai.

1. Kierkegaardas: „subjektyvybės riteris" arba tiesos akimirka

„Bet juk Kartezijus tai padarė?"
Kartezijus – garbingas, nusižeminęs, sąžiningas mąstytojas, kurio raštų nė vienas negali skaityti be giliausio jaudulio, – darė, ką sakė, ir sakė, ką darė. Ak! Ak! Ak! Kaip tai reta mūsų laikais! Kartezijus, kaip jis pats dažnai kartodavo, neabejojo tikėjimo dalykais.

Sørenas Kierkegaardas *„Baimė ir drebėjimas"*

Jei Abraomas nebūtų tikėjęs, Sara būtų mirus iš skausmo... *

Sørenas Kierkegaardas *„Baimė ir drebėjimas"*

Savitas XIX a. mąstytojas Sørenas Kierkegaardas ligi šiol tebedaro poveikį rašytojams, dailininkams, estetikams, psichologams, teologams ir t. t. Pastaruoju metu jo vardas ir mintys dažnai minimos modernizmo ir postmodernizmo diskusijoje. Kilęs iš krašto, neturinčio senų filosofijos tradicijų, Kierkegaardas kaip lygus su lygiais svarsto filosofijos problemas su šalių, kuriose egzistuoja išpuoselėta filosofijos tradicija, atstovais. Kartu jis pateikia filosofijos objekto ir uždavinių sampratą, kuri būdinga XX a. filosofijai ir griežtai skiriasi nuo klasikinio vokiečių idealizmo. Kierkegaardas pažymi esmines (pirmiausia egzistencines) problemas, kurių neįmanoma išspręsti tradicinės racionalistinės filosofijos priemonėmis. Dar Schopenhaueris pabrėžė mintį, kad filosofas turi ne tiek stengtis pagrįsti filosofiją kaip mokslą, kiek pats būti pavyzdys. Šios pastangos būdingos Kierkegaardo gyvenimui – egzistencijos ir tiesos, teorijos ir praktikos sintezės ieškojimui. Jam būtų galima taikyti Friedricho Nietzsche's žodžius apie filosofus, rašančius savo širdies krauju.

---

* Vertė Jolita Adomėnienė.

Neretai Kierkegaardas vadinamas krizės epochos filosofu. Bet žmogaus susvetimėjimas ne vienintelė Kierkegaardo sprendžiama problema. Be to, krizės filosofija dar nereiškia persiorientavimo nuo pažinimo į egzistencijos problematiką, nuo to, kas esti už laiko ribų ir absoliutu, į tiesioginę ir konkrečią epochą. Kierkegaardo domėjimasis subjektyvaus žmogaus problemomis – ne savitikslis iracionalizmas, pasišovęs koreguoti vienašališką veiklaus žmogaus racionalizmą. Kaip kadaise Descartes'o filosofijos naujai įgytą optimizmą lydėjo Blaise'o Pascalio priminimas apie trapų, silpną, prieštaravimų draskomą žmogų, taip Hegelio dvasios fenomenologiją lydi pranašiškas Kierkegaardo perspėjimas. Kierkegaardas kalba apie tai, kad tarp savo amžininkų nemato autoriteto, kuriuo norėtų sekti: jų sielos esančios silpnos ir sudrumstos, be jėgos ir energijos. Hegelio filosofija stengiasi paaiškinti viską, bet išsamios žinios žmogui negali padėti. Pasak Kierkegaardo, optimizmas, kurį nusako formulė: „Reikia eiti pirmyn, reikia eiti pirmyn" remiasi klaida, nes yra dalykų, prie kurių nuolatos reikės grįžti. Štai kaip tai aprašo Kierkegaardas: Herakleitas nunešęs savo veikalus į Dianos šventyklą ir palikęs ten sakydamas: „Negalima du kartus įbristi į tą pačią upę". Herakleitas turėjo mokinį, kuris iškreipė mokytojo mintį pridurdamas: „To negalima padaryti, upėn neįbrisi net vieną kartą". Šitaip filosofija nuėjusi ligi judesio neigimo elėjiečių mokykloje. Kierkegaardas yra įsitikinęs, kad ir Hegeliui nepasisekė perprasti Herakleito mokymo. Judėjimas, įkūnytas logikoje, sistemoje išnyksta, nes jis nukreiptas į tai, ko būta. Jis rašo: „Filosofams viso pasaulio istorija yra pasibaigusi, ir su tuo reikia susitaikyti. Todėl ir mūsų laikmečiui būdinga liūdna galimybė matyti jaunus žmones, kurie nors ir geba jungti krikščionybę su pagonybe, juokauti su titaniškomis istorijos galiomis, bet ne tik nepajėgia atsakyti į paprasto žmogaus klausimą, ką jam daryti, bet ir patys nežino, ką jiems daryti".[3]

Hegeliui mokslas buvo racionali sistema, kuri vienintelė gali laiduoti žmogaus artėjimą prie dvasios esmės, o Kierkegaardas

principingai atmeta filosofijos ir mokslo ryšį. Priešingai mokslui, kuris stengiasi atsikratyti bet kokio „subjektyvumo" elemento, Kierkegaardas sieja filosofiją su asmens laisvės teigimu: tiesos ieškok ne tame, ką žinai, bet tame, kas esi. Tiesos visuotinis pripažinimas nėra ir negali būti jos teisingumo kriterijus.

Kierkegaardas atkreipia dėmesį į tai, kad subjektyvumas virsta problema pats sau. Jis rašo: „Objektyvios refleksijos eiga paverčia subjektą kažkokiu atsitiktinumu ir podraug su tuo egzistenciją padaro atsitiktinę, išnykstančią. Objektyvios refleksijos eiga veda šalin nuo subjekto, tad subjektui ir subjektyvumui tampant indiferentiškais, tiesa irgi tampa indiferentiška, bet kaip tik tai imama vadinti objektyviu tiesos reikšmingumu, nes interesas, kaip ir sprendimas, yra kažkas subjektyvaus. Objektyvios refleksijos kelias veda į abstraktų mąstymą, matematiką, prie įvairiopų istorinių žinių; veda tolyn nuo subjekto".[4]

Tačiau į Kierkegaardo poziciją nereikia žiūrėti ir ją vertinti tik kaip antihegelizmą arba esencializmo pakeitimą egzistencializmu. Ji nelygintina su „nelaimingos sąmonės" maištu, kuri ilgainiui sugrąžinama į suverenią mąstymo sistemos visumą. Kierkegaardo pozicija tebėra aktuali, nes atkreipia dėmesį į tikruosius sunkumus, kylančius dėl Vakarų mąstymo dualizmo. Tiesa neįsivaizduojama be laisvės, o laisvė neturi tiesos be prasmės. Kierkegaardas ieško galimybės ir būtinybės, baigtybės ir begalybės, amžinybės ir laikinybės sintezės. Laikas, kuriame gyvena filosofas – ne absoliutus laikas, tai tik laiko akimirka, o pats filosofas taip pat tik mirksnis laike[5]. Hegelis domėjosi istorija, tačiau įrašė ją savo idealizmo sistemon ir pajungė absoliučios idėjos sąlygoms, Kierkegaardas priešpriešina savo egzistencinį požiūrį būtent į šią esencinę istoriją, be to, pasinaudoja graikų atminties sąvoka. Anamnezė yra proto kelias į amžinąsias formas. Kierkegaardas primena glaudų ryšį tarp prisiminimo ir pakartojimo: senieji filosofai mokė, jog pažinimas yra ne kas kita, kaip prisiminimas, šių dienų filosofai moko, kad gyvenimas – ne kas kita, kaip pakartojimas. Prisimini-

mą galime apibūdinti kaip tam tikrą pakartojimą atbuline data, o pakartojimą – laikyti užbėgančiu už akių prisiminimu. Šių nuorodų dėka Kierkegaardas atkreipia dėmesį į naują istoriškumo suvokimą. Kadangi esmingiausias gyvenimo požymis yra pakartojimas, praeitis atgauna reikšmę projektuojant ateities galimybes kaip pakartojimą, kaip prisiminimus apie ateitį. Iš šios sampratos aišku, kad ateities nebegalima redukuoti į dabarties ateitį. Kierkegaardas modernaus mąstytojo uždaviniu laiko būtinybę rasti teisingus santykius tarp istorijos ir amžinybės, tarp atskirybės ir bendrybės.

Kierkegaardas savo dienoraštyje rašo: „Svarbu, kad suprasčiau savo pašaukimą, įžvelgčiau, ko Dievas iš tiesų nori, kad aš daryčiau. Būtina atrasti tiesą, kuri būtų mano tiesa, atskleisti idėją, dėl kurios galėčiau gyventi ir mirti. Kas man iš to, jei atrandu vadinamąją objektyviąją tiesą, jei perprantu filosofines sistemas ir galiu nurodyti jų nenuoseklumus; kokia nauda būtų iš to, jei pagrįsčiau valstybės teoriją ir iš įvairių detalių sukurčiau visetą, kurį rodyčiau kitiems, bet pats jame negyvenčiau; kokia nauda būtų iš to, jei suprasčiau krikščionybės reikšmę, galėčiau paaiškinti atskirus reiškinius, o man ir mano gyvenimui tai neturėtų jokios gilesnės prasmės?“[6]

Kierkegaardo gyvenimą ir darbus gaubia nelengvai įmenama paslaptis[7]. Neretai susiduriame su požiūriu, neva norint suprasti jo darbus būtinai reikia suprasti ir jo gyvenimą. Pats Kierkegaardas yra pasakęs: „Dievas man suteikė galią gyventi kaip paslapčiai“.[8] Šiuo atžvilgiu Kierkegaardas yra visiška priešprieša Benedicto Spinozos, Immanuelio Kanto ar Georgo Wilhelmo Hegelio įtvirtintai tradicijai, kuri tiesos ieškojimuose abstrahuojasi nuo visko, kas asmeniška, ir atsiriboja nuo visko, kas nesusiję su idėjų anapuslaikiška prigimtimi. Kierkegaardas pretenduoja būti ne tik „ypatingu atveju“, bet atkreipia dėmesį ir į Vakarų polinkį unifikuoti mąstymą. Savo veikale „Baigiamasis nemokslinis post scriptum“ jis rašo: „Vidinė refleksija atveria subjektyviajam mąstyto-

jui dvigubos refleksijos galimybę. Mąstydamas jis priartėja prie bendrybės, bet egzistuodamas kaip mąstytojas ir asimiliuodamas bendrybę savyje, subjektyviai jis tampa vis labiau izoliuotas. Subjektyvaus ir objektyvaus mąstymo skirtybei išreikšti būtinas toks komunikacijos būdas, kuris būtų priimtinas abiem mąstymo pusėms".[9] Kierkegaardas ieško refleksijos ir netipiškos tikrovės naujos sintezės, kuri leistų esmingiau priartėti prie žmogaus egzistencijos.

Kas yra Sørenas Kierkegaardas? Dienoraštyje jis rašo: „Gimiau 1813 – suklastotų pinigų metais, kai apyvarton buvo išleista daug netikrų banknotų". Sørenas atėjo į pasaulį gegužės 5 dieną. Jo tėvui buvo penkiasdešimt šešeri, o motina – buvusi tarnaitė – netrukus turėjo švęsti 45-ąjį gimtadienį. Sørenas buvo liguistas vaikas, todėl anksti pažino vienatvę. Nuo 1819 ligi 1834 metų miršta trys Søreno seserys ir du broliai. Šis metas sunkus ne tik Kierkegaardų šeimai, visa Europa išgyvena dvasinę krizę. Vėliau Kierkegaardo veikaluose atrasime sąvoką „pavargęs nuo Europos". Po Vienos kongreso 1814–1815 m., padariusio galą Napoleono karams, prasidėjo politinė reakcija. Augo pramonė, suklestėjo prekyba tarp valstybių, daugėjo „naujai iškeptų" fabrikantų ir pirklių. Ne tik plačiųjų sluoksnių skurdas, bet ir rinkos gyvenimo ribotumas bei primityvūs žmonių dvasiniai poreikiai vertė ieškoti naujų gairių. Todėl nereikia stebėtis, kad šiuo laikotarpiu išpopuliarėja pasipriešinimas pasaulio paviršutiniškumui ir prekeiviškos dvasios smerkimas. Daugeliui tampa suprantamas Heinricho Heinės „pasaulio sielvartas" *(Weltschmerz)*, lordo Byrono laisvės troškimas. Bertrandas Russelas rašė: „Aristokratiškasis maištininkas, kurio pavyzdys kadaise buvo Byronas, – tai tipas, labai ryškiai besiskiriąs nuo valstiečių arba proletarų sukilimo vadų. Tiems, kurie alkani, nereikia pagrįstos filosofijos nepasitenkinimui pažadinti arba pateisinti, jiems toks dalykas atrodo tik dykaduonių turtuolių pramoga. Jie nori to, kas priklauso kitiems, o ne kažkokio neapčiuopiamo ir metafizinio gėrio".[10]

Kierkegaardas taip pat išgyvena sielos sumaištį susidurdamas su nauju, greitai besikeičiančiu, egoistišku pasauliu ir bando savo elgesiui surasti griežtesnių kriterijų, naujų dvasios orientyrų. Istorinėje drobėje, kurioje pavaizduotas skulptoriaus Torvaldseno sugrįžimas iš Romos į Daniją, matome poetą Oleschlegerį, išminčių ir psalmių kūrėją, liaudies mokyklų steigėją Grundvigą, tačiau tarp pokylio dalyvių veltui ieškotume Kierkegaardo – jo ten nėra. Anaiptol ne todėl, kad Kierkegaardui būtų buvęs svetimas pasaulietinis gyvenimas, bet todėl, kad danų tautai jo siekiai yra svetimi. Tik pavargusi Europa „išgirsta“ Kierkegaardą, ragina Daniją jį pažinti ir gerbti. Tačiau Kierkegaardui anaiptol nepatinka nežinia, neigimas, nihilistinis požiūris. Atvirkščiai, Kierkegaardas ieško naujų sąsajų tarp laisvės ir tiesos, ir įsitikinęs, jog jiedvi negalinčios būti viena be kitos. Tačiau kad atrastų kelią į tiesą ir laisvę, Kierkegaardui tenka pačiam išgyventi gyvenimo dramą.

Kierkegaardo gyvenime buvo keletas ypatingų, lemiamų įvykių, kuriuos visada gaubs spėlionės ir paslaptis.

1838-ieji metai Kierkegaardui kritiški. Kovo 13 d. miršta Kierkegaardo mokytojas ir vertintojas, filosofas, literatas, profesorius Poulas Martinas Mølleris. Kaip liudija Kierkegaardo biografai, gegužės 19-ąją jis be jokios išorinės priežasties išgyvena svaiginančios laimės siautulį, neaprašomą audrai prilygstančią dangišką palaimą. Rugpjūčio 9 d. miršta tėvas. Apie tai Kierkegaardas rašo: „Kokį baisų sukrėtimą patyriau, dar niekada ir niekam nesu papasakojęs“. 1839 metų dienoraštyje jis aprašo didžiulį posūkį savo gyvenime, įvykusį, kai jam buvo 25 metai. Kierkegaardas jį pavadina „galingu žemės drebėjimu“.

Šis posūkis, turintis ryšį su mintimi apie nuodėmę, yra Kierkegaardo gyvenimo paslaptis. Kierkegaardas tą „galingą žemės drebėjimą“ patiria, sužinojęs, jog tėvo, brolio ir jo paties niūrumas, per ankstyva seserų ir brolių mirtis – tai Dievo bausmė už nuodėmę. Biografai tą nuodėmę aiškina įvairiai: vieni ją sieja su Kierkegaardo tėvo Michaelio nesantuokiniais ryšiais su tarnaite,

kurią jis veda praėjus metams po žmonos mirties, o po vestuvių prabėgus dviem mėnesiams antroji žmona pagimdo jam kūdikį; kiti – su nutikimu, kai varguoliai tėvai atidavę jį piemenauti ir kartą mažasis Michaelis, būsimasis Søreno tėvas, nevilties akimirką prakeikęs Dievą. Kad ir kaip ten būtų buvę, tolesnis Kierkegaardo tėvo, giliai tikinčio žmogaus, gyvenimas buvo virtęs gyvenimu nuodėmėje.

Iki lemtingojo posūkio Sørenas Kierkegaardas daug laiko skirdavo pramogoms. Viename 1836 m. dienoraščio įraše skaitome: „Tik ką grįžau iš pobūvio, kuriame buvau pati jo siela; sąmojus trykšte tryško iš mano lūpų, visi juokėsi, visi žavėjosi manimi, o aš pats – ak, šis brūkšnys turėtų būti toks ilgas, kaip žemės spindulys ——— išėjau ir man norėjosi nusišauti“.[11]

Tėvas palieka Sørenui solidų palikimą. Nei tėvui gyvam esant, nei paskui jam netenka dirbti samdomo darbo. Po tėvo mirties Kierkegaardas labai greitai išlaiko egzaminus ir baigia studijas teologijos fakultete, užtrukusias veik dešimt metų. Tėvo dėka sūnus suprato tai, ko jam niekada nebūtų pajėgę išaiškinti teologijos profesoriai, – kad krikščionybė numato egzistencinį santykį ir kad teisuolis nors ir būna persekiojamas, bet jam duota tai, kas leidžia kovoti už krikščionybę, kitaip tariant, vaizduotė, dialektika, melancholija. Dienoraštyje Kierkegaardas rašo: „Už viską turiu būti dėkingas tėvui. Matydamas, kaip grimztu melancholijon, jis išugdė man poreikį: mylėk Jėzų“.[12] Su šiuo paveldu Sørenas nugyvena visą amžių, ieškodamas esminio savo egzistencijos pagrindo.

1840 metų rugsėjo 8-ąją Sørenas Kierkegaardas susižada su Regina Olsen – dar viena jo gyvenimo paslaptis. Jų sužadėtuvės trunka trylika mėnesių, bet taip ir nepasibaigia vestuvėmis. Tuo laiku Kierkegaardas parašo disertaciją, kurios centre – jo paties išgyventa krizė. Disertacija „Ironijos samprata“ apginama Kopenhagos universitete 1841 metų rugsėjo 21 dieną.

Savo disertacijoje Kierkegaardas svarbią vietą skiria dviem, jo galva, svarbiems dvasinių reiškinių analizės autoritetams – Sok-

ratui ir romantizmui. Kaip kadaise Sokratas Faidrui, taip Kierkegaardas savo amžininkams pasirengęs sakyti: „Mielasis, atleisk man, jei esu labai smalsus, tačiau gamtovaizdis ir medžiai nieko manęs nemoko, mane moko žmonės miestuose". Kierkegaardas įsitikinęs, kad žinios pačios savaime nėra nei geros, nei blogos, tuo tarpu daugiažinystė mūsų neveda ir negali vesti į tiesą. Kierkegaardas stoja prieš tuos „filosofus", kurie daug žino, bet negyvena pagal atrastąją tiesą, visiškai taip pat, kaip kadaise Sokratas stojo prieš sofistus, sakydamas, jog sofistai geba daug kalbėti apie bet kokį dalyką, tačiau nesugeba vesti dialogo. Darbas buvo parašytas eseistiniu stiliumi, patrauklia kalba, kuri, pasak kelių profesorių, jau liudijanti apie tai, kad šiam darbui stinga „akademinės savigarbos". Kierkegaardas rimtai kritikavo savo laiką, mėgindamas atsiriboti nuo pastarajam būdingo nihilizmo.

Apgynęs disertaciją ir galutinai nutraukęs santykius su Regina Olsen, Kierkegaardas vyksta į Berlyną, kur klausosi Friedricho Wilhelmo Schellingo paskaitų. Kierkegaardas jomis nepatenkintas, nes neranda atsakymų arba nurodymų, galinčių padėti išspręsti klausimus, kurie kvaršina jo protą. Tarp mąstytojų, dariusių įtaką jo intelektualiniam akiračiui, dvasiniams interesams, Kierkegaardas mini Platoną, Aristotelį, Lessingą, Hamanną, Trendelenburgą ir kitus. Raiškus štai toks jo įrašas dienoraštyje apie savo disertaciją: „Būdamas tokioje Hegelio ir viso moderniojo mąstymo įtakoje, kokioje – dar nepakankamai subrendęs suvokti tam, kas tikrai didu, – buvau, aš nepajėgiau išvengti to, kad savo disertacijoje kurią nors akimirką nepapriekaištaučiau Sokratui, jog jis neįvertino totalybės, bet matė tik individus.

Ak, koks Hegelio priekvaiša aš buvau; bet kaip tik taip ir atskleidžiau, koks didis etikos mokytojas yra Sokratas".[13]

Berlyne Kierkegaardas parašo savo pirmąjį didelį kūrinį „Arba–arba", kuris išleidžiamas 1843 metais. Kad šiandien galėtume suvokti šio darbo tikrąją vertę, reikia iškelti klausimą, ar jis redukuojamas į diskusiją apie visuotinę ir individualiąją egzistenciją?

Kas gi tas „Archimedo taškas", į kurį atsirėmęs Kierkegaardas rengiasi kovoti su savo meto dvasiniu skurdu, su vis didėjančiu tikėjimo praradimu, su oficialiąja bažnytine krikščionybe, jau nebepajėgiančia nurodyti tikėjimui tikrųjų gairių? Ar šis „Archimedo taškas" yra individo egzistencija?

Kopenhagos universiteto profesorius F. I. Billeskovas Jansenas apie Kierkegaardą sako: „Kol Kierkegaardas nebuvo susidūręs su meile, jo apmąstymų atskaitos taškas buvo giminės prakeikimas, jo paties savotiška prigimtis ir klaidos. Sužieduotuvės atvedė prie susidūrimo tarp įgytos patirties ir jaunuolių santykių tikrovės. Ši kolizija suteikė daug medžiagos jo vaizduotei; patyręs kovą savo paties sieloje, jis sugebėjo pakylėti ją ligi pamatinės žmogiškosios egzistencijos problematikos, reikšmingos visiems ir kiekvienam".[14] Hegelio visumai Kierkegaardas priešpriešino „pavienį", „individą" *(Hiin Enkelte)*. Šis Kierkegaardo žingsnis ne kartą buvo įvertintas kaip ekscentriškumas, absurdas ir neviltis – nedaug praplėsdamas mūsų požiūrį, jis neišvengiamai verčia grįžti prie Hegelio reikštosios filosofijos sampratos.

Gana ilgą laiko tarpą Kierkegaardo pasisakymas prieš Hegelio filosofiją prilyginamas Don Kichoto kovai su vėjo malūnais. Jo filosofija laikoma iracionalizmo priešprieša racionalizmui, subjektyviojo idealizmo priešprieša – objektyviajam idealizmui,todėl mažai kuo reikšminga tolesnei filosofijos raidai. Laikantis tokios pozicijos, lieka neišgirsta tai, ką Kierkegaardas norėjo pasakyti filosofijai. Kierkegaardas, kaip ir Nietzsche, išgirdo, jog Hegelio sistemoje yra pritilęs gyvasis filosofijos alsavimas, sustojęs minties judėjimas. Šia prasme jis lygina savo meto pedagogiką su Platono dialogu: „Tai, kad kai kurie Platono dialogai baigiami be konkrečių išvadų, turi daug gilesnę prasmę, nei buvau manęs ligi šiol. Iš tiesų Platonas stengiasi pranokti Sokrato majeutikos metodą, kuris skatina klausytojus savarankiškai mąstyti, nepateikdamas gatavų išvadų, taigi žadindamas jų protą. Jie puikiai parodijuoja madingą įsidėmėjimo metodą, pagal kurį reikia viską pateikti ga-

tavą, ir juo greičiau, juo geriau, metodą, kuris neskatina jokio savarankiško dvasinio aktyvumo, bet liepia studentams mechaniškai kartoti tai, kas atmintinai išmokta".[15]

Bet jei grįžtame prie Kierkegaardo „Arba–arba" ir bandome suprasti, kodėl jis antihegelininkas ir nenori būti filosofu, jei filosofas yra Hegelis, turime paklausti, kodėl Kierkegaardui nepriimtina Hegelio priešybių sintezės samprata? Kierkegaardo nuomone, „būties sistema neįmanoma... Sistema ir užbaigtumas atitinka vienas kitą, tuo tarpu būtis yra jai priešinga"[16]. Kierkegaardo netenkina nei Hegelio priešybių sintezė, nei Schellingo priešybių tapatybė, nes nagrinėjant būtį kaip dabarties pozityvumą jos daro beprasmį ne tik žmogaus pasirinkimą, bet ir apskritai žmogaus veiklą. Hegelio filosofija aprėpia praeities judėjimą, tai į praeitį nukreipta dabartis. Tuo tarpu Kierkegaardą domina ateitis, dabarties atsivėrimas ateičiai. Jis rašo: „Kaip kad iš tiesų egzistuoja ateitis, taip egzistuoja ir „arba–arba". Laikas, kuriuo gyvena filosofas, nėra absoliutus laikas, tai tik akimirka, o filosofas – tik akimirka laike".[17] Taigi diskusija vyksta ne apie tai, kas subjektyvu ar objektyvu, racionalu ar iracionalu ir pan., bet apie tai, ar filosofija gali būti individo sąjungininkė pasirenkant ateitį?

Apie tai, koks esminis šis pasirinkimas, Kierkegaardas veikale „Arba–arba" rašo: „Aš kovoju už laisvę, už ateitį, už teises rinktis: arba–arba. Štai turtas, kurio norėčiau palinkėti tiems, kuriuos myliu. Jei turėčiau mažą sūnų, tokio amžiaus, kad jis jau galėtų mane suprasti, ir jei ateitų mano paskutinioji valanda, aš jam pasakyčiau: nepalieku tau nei turto, nei padėties, nei brangenybių, bet žinau, kur slypi vertybės, galinčios tave padaryti turtingiausią pasaulyje; jos tavo, ir nedėkok man už jas – taip apsaugosi savo sielą nuo pavojaus būti skolingai žmogui; šis turtas užkastas tavo sieloje: tai pasirinkimas „arba–arba", teisės, kurios žmogų padaro turtingesnį už angelus".[18] Ne romantikų galimybės pasaulis žavi Kierkegaardą, bet pasirinkimas tarp būtinybės būti ar nebūti, kurį turi padaryti žmogus. Kierkegaardo analizė susikaupia ties „reiški-

niais", kurie pasireiškia išnykdami (tyla, užmarštis, nuobodulys, laikas, pakartojimas ir įvairovė). Ar filosofijai derėtų tik svaigintis raminančia minties slinktimi, ar ji taip pat turi nusakyti to, kas pozityvu ir kas negatyvu, santykį, ir ar prie gyvenimo pilnatvės neprisideda ir mirtis? Nagrinėdamas individo egzistenciją, Kierkegaardas priešpriešina ją ir Hegelio, ir romantikų mokymams. Jis rašo: „Yra tiesos tame, ką teigia filosofija: gyvenimą reikia suprasti atbuline data. Tačiau tai mus verčia pamiršti kitą teiginį: jį reikia gyventi į priekį užbėgančia data. Juo daugiau svarstome, juo geriau suprantame, kad gyvenimo laikiškumas niekada negali būti iki galo suvokiamas, nes nėra tokios laiko akimirkos, iš kurios aš galėčiau ramiai stebėti, kas vyksta".[19] Kierkegaardas atskleidžia, kad tradicinis mąstymas ignoruoja ir laiką, ir gyvenimą, ir mirtį – visa tai, kas esminga ir svarbu individui. Jis labai skaudžiai išgyvena gyvenimo trumpumą, egzistencijos laikinumą, mirties neišvengiamybę. Dar 1836 metais Kierkegaardas dienoraštyje rašo: „Aš galiu atskirti mirtį ir prakeikimą nuo kiekvieno, tik ne nuo savęs paties, aš negaliu pamiršti savęs net miegodamas".[20] Egzistencijoje, jos pasirinkime Kierkegaardas mato pagrindą individo atsakomybei, kurios nepažįsta nei romantikai, nei Hegelis. Tuo remiasi jo priekaištai dėl neetiškumo filosofams, mąstytojams, sistemų architektams. Kierkegaardui kelia nerimą tai, kad mąstymas, kuriam filosofinėse sistemose skiriama centrinė vieta, siejamas ne su tuo, kas gyva, bet su tuo, kas miręs. Jis pabrėžia: „Moralinio pairimo būklėje, kurioje šiandien yra Danija, tik mirusiojo balsas gali būti išgirstas, mirusiojo, kurio visas gyvenimas buvo pratybų laukas pasirengimui kalbėti apie mirusį žmogų".[21] Kierkegaardo problema – ne proto, kuris visiškai nepažįsta egzistencijos, bet laiko arba „akimirkos" ir amžinybės alternatyvos problema. Tai laisvo pasirinkimo problema.

Kitaip negu Nietzsche'i, Kierkegaardui svarbesnis ir reikšmingesnis krikščionybės, o ne graikų paveldas. Galbūt tai ir paaiški-

na, kodėl Kierkegaardo apmąstymuose pagrindinis dėmesys skiriamas anaiptol ne proto kritikai, bet laiko arba akimirkos problematikai. Juk pasirinkimas susijęs ir su akimirka, ir su subjektyvumu, asmeniu. Kierkegaardo filosofinės refleksijos varomoji jėga – klausimas: „Kas yra žmogus?“ Jame jis ieško atsakymo į hegeliškąjį klausimą apie sintezę ir jos galimumą. Kierkegaardas pabrėžia: „Žmogus yra beribiškumo ir to, kas turi ribas, laikino ir amžino, laisvės ir būtinumo sintezė. Sintezė – tai santykiai tarp abiejų polių“. Kiekvieną žmogų Kierkegaardas vertina pagal tai, kiek šis artimas dangui. Kaip asmenybė, ugdanti savo subjektyvumą, gali pasiekti pilnatvę? Kierkegaardo nuomone, specifinis žmogaus požymis yra anaiptol ne protas, o santykis su Dievu. Todėl jo apmąstymuose daug vietos užima Senojo Testamento „tikėjimo riteriai“ – Jobas ir Abraomas. Senojo Testamento pasaulyje ir Šekspyro tragedijose Kierkegaardas atranda žmones, kokių nemato tarp savo amžininkų, – žmones, didingus savo aistromis.

Kad apibūdintų žmogaus gyvenimo pasirinkimą, Kierkegaardas kalba apie egzistencijos stadijas, kurioms paskiria veikalą „Gyvenimo kelio stadijos“ (1845). Kierkegaardas analizuoja tris stadijas: estetinę, etinę, religinę. Šias stadijas lemia ir žmogaus ryšys su laiku: estetinėje stadijoje žmogus esti atsidėjęs kintančiai dabarčiai ir gyvena prisiminimais apie praeitį; etinei stadijai būdinga tai, kad žmogus gali daugiau galvoti apie ateitį, žvelgia į ją; religinė stadija – vienintelė, kurioje žmogui atsiveria galimybės įveikti laiko disproporcijas ir akimirkos išgyvenime susieti praeitį, dabartį, ateitį ir amžinybę.

Taigi nuo žmogaus pasirinkimo priklauso šuolis iš baigtybės į begalybę, iš laikinybės į amžinybę, iš laisvės į būtinybę. Žmogus negali savęs sukurti, bet jis negali nenorėti savęs. Žmogus tampa individu, įgydamas sąmoningą požiūrį į savo būtį. Tai pasirinkimas, kuris akimirksniu viską pakeičia, ir santykis su dangum žmogui tampa lemtingas. Žmogaus pasirinkimas turi ryšį su dvasios apsisprendimu.

Kierkegaardo egzistencijos stadijos glaudžiai siejasi ne tik su Hegelio filosofijai būdingu vadinamuoju triadiniu mąstymu, t. y. pereinant nuo tezės prie antitezės, o paskui prie sintezės, bet ir su senu įvaizdžiu – laiptais į dangų. Apie šią legendą sužinome iš graikų vienuolio Johanneso Climacuso darbo *„Klimax tu paradisu“* („Laiptai į rojų“, kurio pavadinimas lotyniškai skamba – *scala paradisi*). Šis vienuolis gyvenęs VI a. Sinajaus kalno vienuolyne ir savo kūrinyje perteikęs Biblijos pasakojimą apie Jokūbui sapne pasirodžiusius laiptus (Pradžios 28, 12). Trisdešimtyje šio veikalo skyrių aprašyta trisdešimt pakopų: nuoseklus nuodėmių atsikratymas, doros ugdymas ir ėjimas į pilnatvę, dieviškąją ramybę. Johannes Climacus – vienas iš dvylikos pseudonimų, kuriais Kierkegaardas pasirašinėdavo savo kūrinius. Climacuso vardu jis pasirašė „Filosofinius trupinius“, o Anti-Climacuso – „Krikščionybės pratybas“.

Į žaidimą pseudonimais, kurie aiškinami labai įvairiai, galima žiūrėti ir kaip į paties Kierkegaardo pilnatvės ieškojimus. Neretai pseudonimai apibūdinami kaip labirintas, kuriame skaitytojui susigaudyti anaiptol nėra lengva. Kierkegaardas pats yra bandęs pateikti savo veiklos įvertinimą. Galima paminėti jo 1848 m. straipsnį „Požiūris į mano kaip rašytojo veiklą“ ir 1851 m. darbą „Apie mano kaip rašytojo veiklą“. Kierkegaardas savo veikalus suskirsto pagal mokymą apie egzistencijos stadijas. Estetinės pakraipos darbais jis laiko „Arba–arba“ (1843), „Baimę ir drebėjimą“ (1843), „Pakartojimą“ (1843), „Baimės sąvoką“ (1844), „Filosofinius trupinius“ (1844), „Gyvenimo kelio stadijas“ (1845). Etinei stadijai Kierkegaardas priskiria „Filosofinių trupinių nemokslinį prierašą“ (1846). Paskui seka religinės pakraipos darbai – „Gyvenimas ir meilės galia“ (1847), „Krikščioniškos kalbos“ (1848), „Krikščionybės pratybos“ (1850) ir kt.

Gyvenimo stiliaus, prasmės, vertės klausimą dar prieš Kierkegaardą išryškino romantizmas, ragindamas peržiūrėti klasikinę tradiciją. Kierkegaardo santykiai su romantizmu nėra paprasti.

Kierkegaardas daug dėmesio skiria romantinei pasaulėžiūrai, bet ji tampa ir vienu iš pagrindinių kritikos objektų jo ankstyvojoje kūryboje. Šiai kritikai iš esmės yra skirtas pirmasis Kierkegaardo veikalas, jo disertacija „Ironijos samprata". Kaip rodo dienoraščio įrašai, Kierkegaardas susidomi romantizmu maždaug 1835 metais. Jį žavi ir vokiečių romantizmas, ir danų romantikų dėmesys literatūrai ir folklorui. Romantizmas paliko reikšmingą antspaudą danų literatūriniam gyvenimui. 1802 m. Schellingo mokinys Henrikas Steffenas skaito paskaitas apie romantizmą, kurias lanko tokios įžymios asmenybės, kaip Adamas Oelenschlägeris, Steffeno pusbrolis Grundtvigas, Mynsteris ir kiti. Steffenas pasisakė prieš mokslinį empirizmą ir teigė amžinybės akivaizdų buvimą baigtybėje *(„presentiment" of the presence of the eternal in the finite).* Atskleisdamas XVIII a. vertybes ir kultūrą, Steffenas vaizduotę vertino labiau už supratimą.

Vis dėlto Danijoje romantizmas niekada netapo svarbiausiu literatūriniu judėjimu. Viename iš ankstyvųjų dienoraščio įrašų Kierkegaardas klausia, ar išvis įmanoma apibrėžti romantizmą, nes pastarasis linkęs pranokti bet kokias ribas. 1836 m. jis teigia, jog nereikia pernelyg glaudžiai sieti krikščionybės su romantizmu. Romantizmas, nurodo Kierkegaardas, rutuliojasi ne iš krikščionybės, bet iš šiaurės stabmeldystės. Kartais jis sako, jog krikščionybė – romantizmo plėtotės sąlyga, bet jei taip yra iš tiesų, tai tik dėl sąlyčio su šiaurės kultūra; šiauriečiai turi savo aiškias nuostatas apie gyvenimą ir mirtį, apie gyvenimą kaip kovą šiame ir aname pasaulyje.

Romantizmo įsiliejimas į krikščionybę neįmanomas. Kierkegaardas mėgina įvertinti romantizmą pirmiausia pasinaudodamas mitologija, kurioje pažymi pakopų idėją, taip pat nagrinėdamas jo santykį su viduramžių „romantinėmis" figūromis – Don Žuanu, Faustu ir Ahasveru. Tokį požiūrį lemia ne vien literatūriniai, estetiniai Kierkegaardo interesai, bet ir tai, kad šių herojų padedamas jis bando analizuoti įvairias egzistencijos formas pagal jų santykį

su krikščionybe. Pačios savaime jos apibūdina tiek žmogaus dvasios istorinės raidos fazes, tiek atskiros asmenybės galimą pasirinkimą, likdamos susietos su romantine dvasia. Jas galima apibrėžti kaip žmogaus dvasios pakopas iki krikščionybės. Kierkegaardas jas supranta kaip tris gyvenimo reprezentacijos formas, esančias už religijos ribų. Don Žuanas atstovauja malonumui kaip „kūno reinkarnacijai", reakcijai prieš per didelį krikščionybės dvasingumą. Faustas yra „įasmenintos abejonės" ir apibūdina bažnyčios atstumtą ir savo valiai paliktą individą. Ahasveras atstovauja nusivylimui. Galiausiai visos šios trys figūros atstovauja romantinei pozicijai, kuri, pasak Kierkegaardo, kiekvieno atskiro individo gyvenime būtinai turi būti įveikta, kad galėtų formuotis etinė ir religinė pozicija. Don Žuanas įkūnija nepavargstantį gašlumą, Faustas – nenumaldomas abejones, Ahasveras – nuolatinę neviltį. Tačiau Kierkegaardo nedomina negatyvi begalybė, jis užsibrėžia uždavinį atrasti romantinėje tikrovėje protarpį. Šiuo tikslu jis naudojasi Sokrato ironija, kad jos padedamas pasisakytų ir prieš romantiškąją ironiją, ir prieš Hegelį. Įdomu, kad ir romantinė mintis mielai pritarė Sokratui. Kierkegaardas, remdamasis Sokratu, stengiasi atskleisti silpnąsias romantinės ironijos puses. Ironija suteikia Sokratui galimybę reliatyvinti aktualią istorinę situaciją atitolinant istorinę egzistenciją. Ji kyla iš absoliutaus negatyvumo ir pereina į begalinę galimybę – pirmąją ir abstrakčiausią subjektyvumo formą. Kol ironija yra forma, kuria individas pirmą kartą suvokia savo laisvę, ji savo sokratiškąja išraiška artima romantizmui. Tačiau Kierkegaardas jas atskiria teigdamas, jog Sokrato ironija esanti etiškai orientuota. Taigi kyla klausimas, ar romantinė ironija perima Sokratui būdingą etinę orientaciją, ar ji pranyksta savęs neigime (negatyvizme). Kierkegaardo nuomone, kaip tik taip ir yra įvykę. Tačiau Kierkegaardas naudojasi Sokrato ironija, norėdamas atsiriboti nuo Hegelio ironiškos pozicijos paneigimo. Kierkegaardas tiki, jog Hegelis neįvertina Sokrato ironijos ir supranta ją vien kaip priemonę moralei grįsti. Hegelis Sokrato do-

rybe laiko siekimą suvokti subjektyviąją laisvę, kurioje jis orientuojasi į gėrį kaip į universalų principą, priešingai negu sofistai, laikantys jį tik naudingu, pravarčiu, situatyviu sumanumu. Sokratas reliatyvizuoja graikų etiką ir supranta, kad jei žmogus nori būti iš tiesų doras, jis turi išsiugdyti moralinę sąmonę, kurią lemia informacijos kriterijai, o ne tradicija. Taigi Sokratas apibendrina subjektyvizmą ir gėrį kaip moralės reikalavimą. Hegelio nuomone, Sokrato bėda yra ta, kad šis principas lieka abstraktus ir nesurasta konkreti jo sąsaja su valstybės principu kaip sfera, kurioje pabrėžiamas etinių vertybių klausimas.

Kierkegaardas teigia, kad Hegelis nesupratęs Sokrato ironijos begalybės ir todėl neįžvelgęs ironijos požymių nei istorinėje dvasios raidoje, nei jos vaidmens asmenybės etinės sąmonės raidoje. Sokrato ironija suteikia žmogui etinę orientaciją. Kierkegaardas laiko, kad Hegelis visiškai ignoruoja Sokrato ironišką požiūrį, kurio dėka žmogus siekia gėrio kaip begalinio tikslo. Kierkegaardas vadina Sokratą „dieviškuoju misionieriumi“, lygina su Charonu, kuris „perkelia individą iš tikrovės į idealų pasaulį“, t. y. į idealią begalybę kaip begalinį neigimą, virstantį nebūtimi, kurioje jis liepia išnykti tikrovės įvairovei. Sokrato ironija – beribis, absoliutus neigimas, o kaip tik tai Hegelis visiškai ignoruoja. Beribis neigimas pasireiškia tuo, kad doras asmuo visiškai priešinasi pasaulio aktualybei, gyvenimą suvokdamas kaip uždavinį. Tačiau šis asmuo niekad visiškai nerealizuoja gėrio kaip uždavinio, niekad nepasiekia tikslo, gėris lieka begaline absoliučia galimybe. Priimdamas pagrindinę prielaidą, kad etinė galimybė yra susijusi su valstybės idėja, Hegelis tapatina Sokrato ironiją su Platono ironija. Taip ironija virsta savo priešybe – socialine dorybe; ji jau nebe grynas neigimas, nebe negatyvus požiūris. Kierkegaardas parodo, kaip Sokrato ironija veda jo amžininkus nuo konkretybės prie abstraktybės, ištrindama ribas tarp įpročio ir tikrosios gėrio idėjos kaip etinio siekinio. Sokratas pagrindžia ironiškos negacijos vertę tokiu būdu, kuris nepatinka Hegeliui. Kierkegaardui ironija – ne

momentas, kurį reikia įveikti kelyje į objektyvumą, jos nuolat esama kiekvieno individo etiniame subjektyvume. Ironija – subjektyvumo pradžia. Tikslas – anaiptol ne ironijos atsisakymas, bet jos įveikimas. Romantikų klaida požiūryje į ironiją esanti ne ta, kad jie skiria tokį svarbų vaidmenį ironijai santykyje su pasauliu, bet ta, kad jie ją neteisingai supranta, neteisingai taiko. Kierkegaardas vertina romantikus pozityviai, nes jie padarę didelį darbą protestuodami prieš epochą, prilyginusią žmogų jo istorinei situacijai. Romantizmas buvo gaivus vėjo gūsis, atnaujinęs pasaulį, kuris tapo pragmatiškas ir pozityviai mieguistas. Tačiau romantikai tai darė remdamiesi visiška negacija: pasaulis pabudo, bet, kaip sakė Heinė, jis tapo panašus į mažą vaiką. Romantizmo siūlomas atbudimas buvo pirktas visiško aktualybės paneigimo kaina.

Kierkegaardas pritarė Hegelio pateiktai romantizmo kritikai, nes jis taip pat protestavo prieš romantiškosios ironijos išugdyto subjektyvumo pasitenkinimą savimi. Šį subjektyvumą Kierkegaardas kritikuoja, kaip ir Hegelis. Romantizmui Kierkegaardas pateikia tokius priekaištus: pirma, romantizmas praranda sąsają su aktualybe ir, antra, pasaulis jam keršija, paversdamas romantikų poziciją vidujai prieštaringa. Romantiškoji ironija susimaišo ir su pasauliu, ir su etiniu pasirinkimu, prarasdama ir pasaulį, ir save. Romantikų viltys, jog, vaizduotės padedami, jie galės pasiekti pozityviąją begalybę, yra bergždžios.

Kierkegaardo etinis požiūris remiasi tuo, kad žmogaus patirčiai skirtą „aktualybę" jis sieja ne su svajonėmis, bet su veikla. Novaliui vaizduotė – dovana ir uždavinys, Kierkegaardui atvirkščiai – dovana ir uždavinys yra aktualybė. Romantikai, neigdami praeitį (ir individo, ir rasės), neigia ir aktualybę kaip dovaną. Kierkegaardas romantizme įžvelgia Fichte's amžinojo *ego* poveikį, metafizinį troškimą paaukoti istorinę aktualybę belaikiam metafiziniam aktualybės vaizdiniui. Šį nuistorinimą atspindi natūralus romantinis polinkis į mitą, nes romantikams mitas arba istorinio įvykio mitologizavimas yra priemonė aktualybėje išsaugoti lais-

vę. Romantikams istorija virsta mitu: poezija, sāga, pasaka, sakmė vėl tampa laisvos. Panašiai kaip Heraklis, norėdamas įveikti Antėją, pakelia jį į orą, taip ir ironija mitologizuoja istorinį įvykį, kad pajungtų jį savo valiai.

Aktualybė – daugiau nei dovana, ji – ir uždavinys, nes žmogaus prigimtis reikalauja realizuoti šią dovaną ir prisiimti už ją etinę atsakomybę. Sokratas visiškai paneigia esamą situaciją, bet visada aktualybę laiko etiniu uždaviniu. Tuo tarpu romantikai, nors ir skelbia gyvenimą esant vaizduotės pastangomis, iš tikrųjų nesuvokia jo kaip tikro uždavinio, jie turi planų ir galimybių, tačiau nesuvokia gyvenimo kaip etinės ar religinės pareigos, taigi nepažįsta ir lavinimosi tikslo, o tik poetinę kūrybą. Romantikai stengiasi žvelgti į viską kaip į estetinį objektą. Todėl neradę adekvataus ryšio su aktualybe, jie neišvengiamai lieka bevaisiai arba pavargę nuo begalinių ieškojimų. Griežčiausiai Kierkegaardas pasisako prieš Schlegelio „Liusindos“ etinę sampratą. Santuoka yra šventa, bet, romantikų nuomone, ji turi priklausyti nuo meilės, kuri estetiniu atžvilgiu aukštesnė. Taigi meilė laikoma aukščiausia už viską, nes joje susijungia juslinis ir dvasinis pradas. Schlegelio skelbiamas meilės idealas sulydo juslinį ir dvasinį pradą, pasyviai suvokdamas spontaniškąjį, pasąmoninį, įsivaizduojamąjį. Estetinį pradą Schlegelis priešpriešina suvokimui, sąmonei, aktyvumui, o kartu ir etiniam – aukščiausiam – uždaviniui. Kierkegaardas pasinaudoja Heinės fraze, apibūdindamas šią situaciją kaip „kūno reabilitaciją“.

Religijoje, pabrėžia Kierkegaardas, begalybė yra viduje. Religija įterpia aktualybės begalybę į mane patį. Džiaugsmo šaltinis jau nebe išorinis, bet vidinis, tai konkrečiai reiškiamas mano vidinis egoizmas. Religija – susitaikymas, apie kurį svajoja romantikai, tačiau jis remiasi ne klaidinga, beribe poetine vaizduote, o baigtinumo pripažinimu. Apmąstymuose, skirtuose mito supratimui Platono dialoguose, Kierkegaardas klausia, kokią vietą čia užima mitinis momentas. Ankstyvuosiuose dialoguose tai, kas mi-

tiška, yra dialektikos atžvilgiu išoriška (faktiškai tai prieštarauja dialektikai), o vėlyvuosiuose mitas yra vidinis, daug glaudžiau susijęs su dialektika, mitas virsta personažu.

Ankstyvuosiuose dialoguose dialektikos rezultatai negatyvūs, todėl Kierkegaardas laiko, jog mitinis momentas gali teikti pasitenkinimą už dialektikos ribų. Kierkegaardas teigia, kad mitologija yra vaizduotės produktas, jei ji susijusi su reflektyvia sąmone. Vaizduotė įsijungia į suvokimą tada, kai refleksija pasirodo bejėgiška. Mitas nelaikomas tiesa, nes tada jis būtų nebe mitas, o tik refleksija. Šioje pakopoje reflektyviajai sąmonei nevalia sugriauti mitą. Sąmonė nori vėl grįžti prie mito. Kierkegaardas rašo: „Vos tik sąmonė pasirodo, jai pasidaro aišku, kad šis miražas – ne idėja. Jei po to sąmonė atsikvoši, vaizduotė vėl trokšta sugrįžti prie šių svajonių, mitinis momentas pats pasirodo nauja forma, jis dabar lyg koks personažas... Mitinis momentas čia pirmą kartą įtraukiamas į dialektinį, jau nebekonfliktuodamas su pastaruoju".[22] Galima paklausti, kokiu mastu rašydamas „Ironijos sampratą" Kierkegaardas yra hegelininkas? Kierkegaardas – ne hegelininkas, o visa disertacija – hegelizmo ironizavimas. Jis ironiškai daro prielaidą, kad su vaizduote siejamas platoniškasis mąstymas yra aukštesnės prabos, negu spekuliatyvinis Hegelio mąstymas. Kierkegaardas apibūdina mitologiją kaip laike ir erdvėje sukauptą amžinybės idėjos egzistavimą.

1846 metais Sørenas Kierkegaardas dienoraštyje pasižymi, jog yra nusprendęs mesti literatūrą ir ketina ruoštis kunigystei. Todėl jis rašo veikalą „Filosofijos trupinių nemokslinis prierašas". Bet galiausiai Kierkegaardas taip ir neįgyvendina sumanymo vadovauti parapijai. Vėliau jis šį darbą įvertina kaip posūkio tašką savo kaip rašytojo biografijoje. Jo centrinė problema: kaip tapti krikščioniu? Veikalas tampa ne baigiamuoju, bet kaip tik išeities tašku, jis rodo Kierkegaardą susidomėjus religijos problemomis.

Aiškindamas, kodėl Kierkegaardas veikalo pavadinime pavartojo žodį „nemokslinis", Walteris Lowry's, vienas iš iniciatorių

versti jo darbus į anglų kalbą, pabrėžia, jog Kierkegaardas ironizavo „profesorišką“, „akademinį“ požiūrį, tačiau nurodo ir tai, kad, nors jis ir studijavo teologiją, savo gyvenimą vis dėlto buvo numatęs paskirti gamtos mokslų studijoms. Moksliškumo samprata gamtos moksluose jam buvo visiškai nepriimtina, todėl jis ir atsiribojo nuo jos savo veikale. Tais pačiais metais, kai buvo parašyta ši knyga, dienoraštyje jis pažymi: „Beveik viskas, kas mūsų dienomis raiškiausiu būdu siejama su mokslo vardu (ypač gamtos moksluose), iš teisybės yra ne mokslas, bet tik smalsumas. Už krachą galiausiai teks atsakyti gamtos mokslams. Toks mokslinis metodas tampa ypač pavojingas ir grėslus, jei jis aprėpia dvasios sferą“.[23]

Savo ruožtu „Filosofijos trupinių nemoksliniame prieraše“ Kierkegaardas rašo, jog egzistencija yra menas, o subjektyvus mąstytojas yra pakankamai subjektyvus, kad suteiktų gyvenimui estetinį turinį, ganėtinai etiškas, kad jį konstatuotų, ir dialektiškas, kad jį aprėptų mintimi.

Kierkegaardo mintis apie „subjektyvųjį mąstytoją“ yra jo atsakymas racionalistiniam idealizmui. Jei „Ironijos sampratoje“ Kierkegaardas dar pritaria Hegelio pateiktai romantizmo kritikai, tai paties Hegelio atžvilgiu jis ne mažiau kritiškas. Ironiška, bet nebyli Hegelio kritika tampa pagrindiniu uždaviniu tuose Kierkegaardo darbuose, kurie pasirašyti Climacuso slapyvardžiu, ir pirmiausia „Filosofijos trupinių nemoksliniame prieraše“.

Galime teigti, kad Hegelis savo ankstyvuosiuose darbuose pats dar jautė romantizmo įtaką, troško sukurti harmoningus individo ir visuomenės santykius. Jis nagrinėja tautos religiją ir pateikia jai du reikalavimus:

1) jos mokymas privalo remtis visuotine išmintimi;

2) ji turi pažadinti vaizduotę ir širdį.

Ieškodamas asmenybės pilnatvės, Hegelis renkasi kitokį kelią nei romantikai. Savo estetikoje pirmenybę jis teikia ne vaizduotei, o protui. Kaip ir idealistinė tradicija, Hegelis laiko, kad menas

atskleidžia ir racionalųjį, ir dvasinį pradą. Meno turinys yra tiesa, absoliutas, idėja, dieviškumas. Juslinė medžiaga – ne problema, nes mintis gali mąstyti apie tai, kas jusliška (kaip priešingybę minčiai) tokiu mastu, kokiu jusliškumas yra persmelktas idėjos. Meno vaidmuo ribotas, o vaizduotė paverčia juslumą būtina priemone idėjai suvokti. Tačiau juslinė medžiaga Hegeliui yra ir ribojantis principas. Menui progresuojant, juslinis elementas jame tampa vis skaidresnis, aiškesnis. Hegelis garbina romantikų meną, nes šis (plačiąja krikščioniškojo meno prasme) kaip savo mediumą naudoja kalbą, kuri yra artimiausia dvasiai. Priešingai Schellingui, Hegelis laiko, jog menas jau save pergyveno ir atspindi nebeaktualią sąmonės formą. Hegelio nuomone, menas yra nugalėtas, nes jis susijęs tik su vaizdinių sritimi. Paskui meną seka religija, turinti ryšį su tiesioginiu, be jokio tarpininkavimo, idėjos suvokimu, o viską užbaigia sąvoka.

Priešingai romantiškajai krypčiai, idealizmas neįvertina vaizduotės ir jausmo. Nors idealistai ir kritikuoja romantikus, tačiau jie turi daug bendro savo požiūriu į dabartį ir aktualybę. Jei romantikai atsiriboja nuo dabartinumo estetiniu atžvilgiu, tai idealistai taip daro intelektualine prasme. Kalbėdamas apie vaizduotės vaidmenį žmogaus gyvenime, Kierkegaardas nori susintetinti tai, kas romantikams ir idealistams bendra.

Jo manymu, Hegelio posūkis nuo to, kas estetiška, į tai, kas racionalu, nėra adekvatus, nes šiame posūkyje jausmai ir vaizduotė pranyksta abstrakčios minties pilkybėje. Vienas iš centrinių klausimų, kuriuos Kierkegaardas kelia „Filosofijos trupinių nemoksliniame prieraše“, yra pradinių egzistencinių įspūdžių atgavimo uždavinys. Tai nuveda prie to, kas bendra romantizmui ir idealizmui. Kierkegaardas stengiasi atskleisti bendrybes, parodydamas jų abiejų požiūrį į galimybę kaip priešpriešą etinei tikrovei. Romantizmui ir idealizmui bendra tai, kad jie siekia veikiau galimybės, negu tikrovės. Romantikai praranda ryšį su tikrove todėl, kad gyvena vaizduotės pasaulyje, idealizmas – todėl, kad tarpsta pro-

to pasaulyje. Poetiniu ir intelektiniu atžvilgiu galimybė yra svarbesnė už tikrovę, bet Kierkegaardui pranašesnė atrodo etinė pozicija, pagal kurią su pasirinkimu susijusi tikrovė yra aukštesnė už abstrakčią galimybę. Galimybės ir tikrovės sąsaja, kurioje romantikai ir idealistai mato panašų ryšį su etiniu pradu, yra pagrindas tam, kad, nepaisant visų skirtumų, šios pozicijos būtų sujungtos ir nagrinėjamos vienu požiūriu. Hegelis ir Goethe pripažįsta, kad tokiose sąvokose kaip „gamta", „siela", „istorija", slypi akivaizdžių idėjų tikrovė, kurią nusako baigtybės ir begalybės vienovė. Kierkegaardui toks išorinis idėjos akivaizdumas yra tik galimybė, bet ne aktualybė. Tikrasis baigtybės ir begalybės susijungimas įmanomas tik etinėje egzistencijoje, nepasiekiamoje nei romantikų intuicijai, nei idealistų spekuliacijai. Idealizmui nė motais etinis santykis su dabartinumu, jo saviapgaulė tokia didžiulė, kad spekuliatyvusis mąstytojas pamiršta savo egzistenciją, pamiršta tai, kad kaip tik jam derėtų susieti mąstymą su būtimi. Saviapgaulės šaknys glūdi mąstytojo nesugebėjime išsiveržti iš galimybės pasaulio. Todėl idealistų bandymai sutapatinti egoizmą su abstrakčiu mąstymu griauna patys save: baigtybė ir begalybė neįgauna adekvataus tarpininkavimo. Minties ir būties tapatumu tikintis mąstytojas iš tiesų gyvena dvigubą gyvenimą: vieną jo dalį praleidžia abstrakčiame esmių pasaulyje, kitą – tikrovėje. Nei romantikai, nei idealistai nesugeba pateikti adekvataus santykio dabar.

Kierkegaardas bando atrasti ryšį, nurodydamas į „veiksnių vienalaikiškumą" *(simultaneity of factors)* subjektyviame mąstytojuje, susipažinusiame su mokymu apie egzistencijos meną. Valią, vaizduotę ir jausmus jis laiko lygiaverčiais mąstymui. Veikale „Arba–arba" estetinis momentas nenuneigiamas, bet įjungiamas į etiškąjį. Kierkegaardo, kaip ir Johanneso Climacuso, idealas – ne antiracionalizmas, o tik subjektyvaus mąstytojo vaizduotės ir dialektikos suliejimas. Mąstymo, vaizduotės, jausmų, valios vienalaikiškumas – ne Kierkegaardo išmonė, bet gana įprastas post-

romantizmo požiūris, už kurį reikėtų padėkoti Goethe'i. Tačiau naūja Kierkegaardo požiūryje – šių veiksnių vienalaikiškumas bandant apibūdinti žmogaus vientisumą, kurio nepavyko pagrįsti nei romantikams, nei idealistams.[24] Kierkegaardas pabrėžia vaizduotės ir jausmų vaidmenį, nes žmogaus pilnatvei reikia aistrų *(passion).* Aistrų dėka mintį, vaizduotę, jausmus pavyksta integruoti į vieningą pilnatvę. Nors idealistai pripažįsta ryšį tarp vaizduotės ir aistrų, jie laiko tai nueitu dvasinio gyvenimo etapu. Kierkegaardas prilygintinas romantikams ta prasme, kad pastarieji didžiai vertina vaizduotę ir jausmus. Jei aistros būtinos subjektyviam mąstytojui, nesunku teisingai įvertinti ir vaizduotės bei jausmų vietą: „Nuo tada, kai pamiršome, ką reiškia egzistuoti *sensu eminenti,* ir nuo tada, kai patosas dažniausiai priskiriamas vaizduotės ir jausmų sričiai, dialektinei būčiai jo vietoje leista jį atmesti arba paniekinti ieškant egzistencijos vienalaikiškumo vienovės; taip jau yra mūsų filosofiškame devynioliktajame amžiuje, kad patosas diskredituotas, o dialektika nebetekusi savo aistros".[25]

Kierkegaardas nori iš naujo permąstyti vaizduotės sampratą, nesutikdamas nei su idealizmo „proto įveiktu rezultatu", nei su romantikų estetizmu. Į vaizduotę taip pat reikia žvelgti kaip į subjektyviam mąstytojui būdingą aistrą ir aktyvumą. Tačiau Kierkegaardas skiria egzistencinę aistrą nuo estetinės, nes poeto estetinė aistra – dar tik fantazija. Romantikų požiūrį į žmogaus sudėtingumą Kierkegaardas įtraukia į savo subjektyvaus mąstytojo apibūdinimą.

Dar disertacijoje Kierkegaardas atkreipė dėmesį į gundymo *(seduction)* problemą, bet tik intelektine prasme. Apie Sokratą čia rašoma kaip apie gundytoją: jis sužavi jaunimą, pažadina troškimus, kurių negalima patenkinti. Jis visus apgauna, kaip kad apgavo Alkibiadą.

Krikščionybė sukūrė kūno ir dvasios prieštaravimą: kas prima viena, paneigia kita. Romantikui svarbiau kūnas; kaip tik tai jį skiria nuo graiko, nes mėgaudamasis kūnu, romantikas kartu mė-

gaujasi ir dvasios neigimu. Tarp sokratizmo ir romantizmo Kierkegaardas įterpia Faustą ir Don Žuaną. O gundytojas Eduardas iš „Arba–arba“, kurio antrininkas – pats Kierkegaardas, yra dar labiau atitolęs nuo tikrovės nei Faustas. Romantikų idealas – susieti refleksiją su malonumais – regis, yra nepasiekiamas. Poezija ir muzika tampa pagrindinėmis estetinio prado teigėjomis. Graikų mene dominuoja plastiškumas, krikščionybės mene pirmoji vieta tenka muzikai. Romantiko santykis su laiku – absurdiškas: jis bando pasukti jo tėkmę atgal. Viltį jis pakeičia prisiminimu, atmesdamas gyvenimą, atsisako pripažinti kitą kaip kitą, užsidarydamas idealizme už laiko ribų. Viltis jam jau liko užnugaryje, o prisiminimas dar priešaky. Tai išsako Mozarto muzika – ši prisiminimų nostalgija, į praeitį nukreipta melancholija. Estetas gyvena galimybėje ir praeityje. Kierkegaardui estetinė stadija buvo eksperimentinė stadija.

Estetinė gyvenimo koncepcija – tai nusivylimo kupino gyvenimo koncepcija. Gyvenantieji estetiškai yra nusivylę, nesvarbu, ar jie patys tai žino, ar ne. Iš nusivylimo individas praranda save arba sistemoje, arba pasitenkinime. Kad suprastume šią nusivylimo teoriją, turime prisiminti mokymą apie „aš“ dviem aspektais: baigtybės ir begalybės, kurie yra susiję ir kuriuos formuoja santykis su savuoju „aš“ ir santykis, kurį formuoja ryšys su Dievu, grindžiančiu šį santykį. Jei viena iš žmogaus dvejopo ryšio pusių (begalybė arba baigtybė) atmetama, kyla nusivylimas. Nusivylimas yra tiesos ieškojimų pradžia, šiuo atžvilgiu jis pozityvus ir turi vertę. Kierkegaardas mano, jog renkantis reikia pasirinkti nusivylimą. Nusivylęs žmogus renkasi pasirinkimą. Kaip tik todėl, kad pradeda nuo nusivylimo, o ne nuo abejonių, Kierkegaardas nelieka mąstymo rėmuose, bet eina prie egzistencijos.

Estetiškai galima gyventi ir krikščionybėje, tada poezija būna ne išgalvota, bet reali.

Tarp estetinės ir religinės stadijų Kierkegaardas įterpia etinę stadiją. Etikos sritis – savęs teigimo, pasitikėjimo ir įsipareigoji-

mo sritis. Tai darbo ir laiko sritis. Priešingai estetinei stadijai, kurioje dominavo „šitas yra toks pat geras, kaip anas“, priešingai Hegeliui, kuriam svarbiausia yra idėja „ligi tam tikro taško“, tai – pasirinkimo sritis, kurios dėka individas prisiima atsakomybę ir susitaiko su situacija. Ši stadija – piliečio ir vedusio žmogaus stadija. Žmogui, gyvenančiam estetinėje stadijoje, centras yra anapus jo; žmogui, gyvenančiam etinėje stadijoje, centras yra jame pačiame. Estetinis elementas apibūdina žmogų netarpiškai, kaip tik tokį, koks jis yra; etinis elementas padeda žmogui tapti tuo, kas jis yra. Nusivylimas – griaunanti aistra, todėl jis lieka bejėgis. Nusivylimo kančios atsiranda todėl, kad individas negali išsilaisvinti pats iš savęs. Nusivylimas – amžinojo *aš* įrodymas. Žmogus nenori būti tuo, kuo jis yra, tačiau jis negali išvis nebūti. Savo aktyviu, absoliučiu pasirinkimu žmogus pasirenka save ir teigia save kaip absoliutą. Šiuo atžvilgiu jis priešingas estetinei stadijai, kurioje visa tikrovė buvo ribota. Žmogus tampa savo gyvenimo tėvu.

2. Nietzsche: amžinasis sugrįžimas ir antžmogio klausimas

Filosofui tekę sunkumai padidėja dėl to, kad iš savęs jis reikalauja spręsti teigiamai arba neigiamai ne apie mokslus, o apie gyvenimą ir gyvenimo vertę, – kad jam nelengva įtikėti savo teise ar net pareiga padaryti tokį sprendimą; ir tiktai remdamasis daugybe – galbūt labiausiai trikdančių ir naikinančių – išgyvenimų, dažnai delsdamas, abejodamas, nutylėdamas, jis turi ieškoti savo kelio link šios teisės ir šio tikėjimo. *

Friedrichas Nietzsche *„Anapus gėrio ir blogio"*

Sunku pervertinti tą reikšmę ir vaidmenį, kokį XX a. filosofijos tapsme suvaidino mąstytojų susidomėjimas gyvenimo tema. Apibūdindamas mūsų amžiaus filosofinius pagrindus, Hansas Georgas Gadameris nurodo, kad tai Nietzsche's pradėta sąmonės sąvokos kritika. XIX a. vidurio ir antrosios pusės gamtos mokslų laimėjimai leidžia iš naujo įvertinti žmonių aktyvumo sąlygas; keičiasi teorijos ir praktikos santykiai, proporcija tarp natūralaus ir dirbtinio – aktualus tampa sąmonės aktyvumo ribų ir jo įtakos žmogaus gyvenimui klausimas. Praranda patrauklumą pagrindinis vokiečių idealizmo lozungas „substancija yra subjektas", akcentuojantis aktyvią, racionalią subjekto saviraišką. Į pirmąjį planą išeina ne save teigiančio subjekto patosas, bet rezignuojančio etoso problematika.

Friedrichas Nietzsche yra vienas iš tų, kurie daugiausia skatino naujos filosofijos ir žmogaus sampratos atsiradimą. Jis rašė: „Aš buvau persisunkęs Europos dvasia, dabar eilė mano atsakomajam ėjimui".[26] Būtent nuo Nietzsche's prasidėjo naujas Europos kultūros ir jos ryškiausio žiedo – filosofijos ir mokslo – įvertinimas. Jis norėjo išsilaisvinti iš visų regimybių, kurios jau buvo

* Vertė Evaldas Nekrašas.

tapusios kliūtimi. Pirmiausia tai buvo žmogaus didžiavimasis savo visagalybe. Kaip tik iš idealistinės ir racionalistinės filosofijos tradicijos Nietzsche reikalavo atsakomybės už tai, kad žmogus įsivaizduoja esąs istorijos subjektas, visų vertybių matas, pretenduoja į grynąjį pažinimą ir į grynąją tiesą, bet pamiršta savo kūniškąją būtį.

Vėliau šiai tradicijai bus rasta ir kitų apibrėžimų – humanizmas, švietimas, liberalizmas ir t. t., tačiau ją visada išreikš klasikinė orientacija į protą ir mokslą, nuo kurių stengsis atsiriboti naujas, į gyvenimo filosofiją orientuotas mąstymas, skelbiantis permainų būtinybę Vakarų ontologijos sampratoje. Klasikinės tradicijos išpuoselėtą „dvasingąjį žmogų", kaip jį vėliau pavadins Gotfriedas Bennas, buvo padarę bejėgį tos istorinės aplinkybės, kurias jis padėjo sukurti ir su kuriomis toliau aktyviai bendradarbiavo.

Dvasingas žmogus – tai sąmone apdovanotas žmogus, kuris savo veiklos kriterijų ieško sąmonės aktyvume, suvokdamas tai tik kaip pažinimo aktyvumą. Pažinimo veikla yra žmogiškosios laisvės matas – taip filosofinė tradicija nuo Rene Descartes'o ligi Georgo Wilhelmo Hegelio apibrėžė žmogų. Nietzsche pirmasis bando iš šio pagrindinio metodo daryti sistemines ir radikalias išvadas. Jis rašo: „...manau, kad pastarąjį šimtmetį vokiečių švietimo istorijoje nerasime nė vieno pavojingo svyravimo ar nukrypimo, kuris netaptų dar pavojingesnis dėl šios, tai yra Hegelio, milžiniškos ir vis dar tebesančios filosofijos įtakos. Iš tiesų paralyžiuoja ir slegia įsitikinimas, kad tu esi savo meto atžala, tačiau pavojingu ir griaunančiu šis tikėjimas virsta tada, kai vieną gražią dieną po staigaus posūkio jis sudievina šią būtybę kaip visos iki tol buvusios raidos tikrąjį tikslą ir prasmę ir josios mokymo menkybėje įžiūri viso pasaulio istorijos kulminaciją. Toks mąstymo būdas įpratino vokiečius kalbėti apie „pasaulinį procesą" ir pateisinti savo epochą kaip būtiną viso pasaulinio proceso rezultatą; toks požiūris kitas dvasines jėgas, meną ir religiją sutapatina su istorija kaip su vienin-

tele aukščiausia galia, nes ji esanti „sąvoka, realizuojanti pati save“, „dialektinė tautų dvasia“ ir „pasaulio tiesa“.“[27]

Nietzsche mano, kad šis dvasingas žmogus, kuris optimistiškai suvokia save kaip istorinio proceso dalį ir savo bei kitų gyvenimo slinkties ir prasmės klausimą sprendžia remdamasis mokslo ir kultūros laimėjimais, neišvengiamai yra pasyvus nihilistas. Maža to, šis žmogus yra neišvengiamai suskaidytas („duženos ir atskiros žmogaus kūno dalys“, „absurdiški luošiai – kuriems visko trūksta, išskyrus tai, kad kai ko jie turi per daug“), jis nesugeba kurti ir neapkenčia gyvenimo. Nietzsche mėgina atrasti nihilizmo – savo laiko ir kultūros silpnybės, kuri blokuoja pozityviųjų jėgų plėtotę, priežastis. Dvasingas žmogus nebespėja pateikti savo veiklai pozityvių kriterijų: reikšmės nebeteko aukščiausi idealai, vertybės; dvasios bejėgiškumą ir nesiorientavimą rodo ir pasyvus to, kas yra, patvirtinimas. Ataskaitos už tokią situaciją Nietzsche reikalauja ir iš idealizmo, ir iš racionalizmo. Proto pergalė, jai būdingas optimizmas Nietzsche'i atrodo kaip „nykstančios jėgos, senatvės ir fizinio nuovargio simptomas“.

Nietzsche kelia klausimą: „Ką reiškia per gyvenimo prizmę matoma moralė?“ Nietzsche mano, kad filosofijos ir žmogaus samprata reikalauja radikalių permainų, todėl stoja ginti tai, ką buvo paneigęs tradicinis idealizmas ir racionalizmas: jis užstoja šiapusinį pasaulį, ligi tol pasiglemžtą anapusinio pasaulio (amžinųjų idėjų srities), afektus, priklausomus ir prijungtus prie sąvokų, grožį ir juslumą.

Toks principinis atsiribojimas nuo savo meto optimizmo, Dievo ir žmogaus „mirties“ skelbimas leidžia apibūdinti Nietzschę kaip reikšmingą ribinę figūrą kelyje į naują filosofijos sampratą. Modernizmo ir modernybės kritikoje Nietzsche's palikimas itin esmingas. „Kad galėtume suprasti skirtumą, žymintį ribą tarp modernizmo ir postmodernizmo, – rašo Marcas C. Teyloras, – turime pertvarkyti *(refigure)* erdvę, įsivaizduodami laiką už buvimo čia ribų. Laikas, kuriame trūksta dabarties, numato erdvę, kurios

nėra dabar (nors ji niekur nedingo). Postmodernizmo erdvė – tai „erdvės tapsmo laikas ir laiko tapsmo erdvė". <...> Kaip įmanoma mąstyti dabarties laikiškąjį erdviškumą, jei minčiai tatai niekada nėra leista? Sekant Maurice'o Blanchot'o *„difference"*, tuo mažiau pažįstamu Jacques'o Derrida *„difference"* pirmtaku, erdvės tapsmo laikas ir laiko tapsmo erdvė gali būti interpretuojama kaip Nietzsche's amžinas sugrįžimas. Jei modernioji filosofija „pasibaigia" Hegelio atsiradimu, tai postmodernioji nefilosofija *(non-philosophy)* „prasideda" Nietzsche's sugrįžimu".[28]

Savo ruožtu Charlesas E. Scottas teigia: „Pasinaudodami nyčiškąja saviįveikos *(self-overcoming)* sąvoka, pabrėšime Nietzsche's palikimo buvimą postmoderniajame įtarume pakankamumo, buvimo kartu, tęstinumo, tapatybės, teleologijos atžvilgiu..."[29]

Bet nors modernistai mėgsta dažnai remtis Nietzsche kaip savo intelektualiniu pirmtaku, iš kurio yra perėmę daugelį temų ir stilių (pavyzdžiui, nesistemingumą, perspektyvizmą, visų vertybių perkainojimą), Cathleen Haggins mano, kad Nietzschę galima laikyti ir postmodernizmo kritiku. Svarbiausia šioje kritikoje – „radikaliai skirtinga žmogiškojo subjektyvumo" samprata.[30]

Pažinimo siekiantis subjektas, sąmonė, siela, dvasia, psichika, vokiečių dvasia ir kt. – tai tik keletas „subjektyvumo problemos", įvairiausiais aspektais gvildenamos Nietzsche's filosofijoje apibrėžimų. Prisimindami Jurgeno Habermaso paskaitas „Filosofinis modernybės diskursas", pažymėsime, kad Hegelis pirmasis suformulavo filosofijos uždavinį „aprėpti sąvokomis savo laiką", filosofijos dėmesio centran pastūmėdamas laiko ir subjektyvumo santykių klausimą. Habermasas subjektyvumo sąvokoje skiria keturias reikšmes: a) individualizmą; b) teisę kritikuoti (čia ir naujiesiems laikams būdingos abejonės viskuo, kas sąmonei neakivaizdu); c) veiklos autonomiją, individualios atsakomybės reikalavimą; d) pačią idealistinę filosofiją, kuri, pasak Hegelio, naujaisiais laikais yra nuėjusi ligi idėjos savisklaidos.[31]

Naujaisiais laikais subjektyvumas pradeda dominuoti visose kultūros srityse ir kontroliuoti tradicijos perėmimą. Nietzsche nurodo negatyviuosius šios veiklos padarinius: „Ką gi tokiu atveju daro iš esmės visa naujoji filosofija? Nuo Descartes'o laikų – ir tai veikiau priešinantis jam, o ne sekant jo pavyzdžiu – visi filosofai, dangstydamiesi subjekto ir predikato sąvokų kritika, rengia sąmokslą prieš senąją sielos sąvoką, tai reiškia – sąmokslą prieš fundamentalias krikščioniškojo mokslo prielaidas. Naujoji filosofija, kaip epistemologinis skepticizmas, yra slaptai ar atvirai antikrikščioniška, nors, tiksliau pasakius, jokiu būdu ne antireliginė. Kadaise iš tikrųjų tikėta „siela" taip, kaip buvo tikima gramatika ir gramatiniu subjektu: buvo sakoma, kad „Aš" yra sąlyga, „mąstau" – predikatas, tai, kas sąlygota; mąstymas yra veikla, kuriai reikia mąstyti subjektą kaip priežastį. Dabar nepaprastai atkakliai ir gudriai pradedama bandyti, ar nepavyktų išsipainioti iš šio tinklo – ar kartais nėra priešingai: „mąstau" yra sąlyga, o „Aš" – sąlygotas dalykas. Vadinasi, „Aš" tėra sintezė, kurią vykdo pats mąstymas".[32] It rūpestingas gydytojas Nietzsche bando apčiuopti Vakarų kultūros silpnumo priežastis, suprasdamas, kad „tiesa yra baisi: nebent ligi šiol melas buvo vadintas tiesa. Visų vertybių perkainojimas – štai mano formulė aukščiausiam žmonijos sąžinės aktui". Pažinimo siekiančio subjekto subjektyvumas, žmogaus ir gyvenimo santykiai, moralės genealogija, kūrybos problema – tai tik keletas gijų, kurios peraudžia Nietzsche's filosofiją ir padeda pamatus naujųjų laikų filosofiniam paveldui suvokti, kritikuoti ir naujai įvertinti. Modernybės įvertinimo raktas ir subjektyvumo pagrindas – laiko sąvokos atsisakymas.

Laiko ir subjektyvumo santykių peržiūrėjimas Nietzschę atveda prie minties apie amžinąjį sugrįžimą ir antžmogį. Šios idėjos buvo įvairiai suprantamos ir perskaitomos. Vis dar aktualiai skamba Nietzsche's išvada: „Mes savęs nepažįstame, mes, pažinimo siekėjai, patys nepažįstame savęs: ir taip yra dėl svarių priežasčių. Mes niekad neieškojome savęs, – tai kaipgi vieną dieną imsime ir

save *atrasime?* Teisingai pasakyta: „Kur tavo lobis, ten ir tavo širdis"; *mūsų* lobis ten, kur stovi mūsų pažinimo aviliai. Iš prigimties būdami sparnuoti dvasios medaus rinkėjai, mes visą laiką plušame, skubame turėdami širdy tik vieną vienintelį rūpestį – ką nors „parsinešti". O šiaip apie gyvenimą, vadinamuosius „išgyvenimus", ar kas iš mūsų pakankamai rimtai susimąsto? Ar turi tam užtektinai laiko? Bijau, kad tokiais dalykais mes niekad kaip reikiant „neužsiiminėjome": mūsų širdys linkusios anaiptol ne į tai, o apie ausis nėra ko ir kalbėti! Mes kur kas panašesni į tą palaimingą, savo mintyse paskendusį išsiblaškėlį, kuris, ką tik jo ausyse nuskambėjus dvylikai galingų vidurdienį skelbiančių laikrodžio dūžių, staiga prabunda ir klausia savęs: „Kiekgi čia dabar išmušė?" Taip ir mes dažnai *po viskam* krapštomės ausis ir klausiame – be galo nustebę ir suglumę: „Ką čia mes iš tikrųjų patyrėme?" – negana to: „Kas mes tokie *esame?*" Ir paskui, kaip sakėme, skaičiuojame tuos dvylika mūsų patirties, mūsų gyvenimo, mūsų *būties* varpo drebančių dūžių, – ak! Skaičiuodami dar ir suklystame... Mes neišvengiamai liekame sau svetimi, mes nesuprantame savęs, mes *turime* painioti save su kitais, mums per amžių amžius galioja principas: „Kiekvienas labiausiai nutolęs pats nuo savęs", – sau mes nesame „pažinimo siekėjai"...[33]

Nietzsche nustato diagnozę savo laikui, ir šioje diagnozėje svarbiausias vaidmuo, be abejo, tenka žmogaus kaip subjekto ir žmogiškojo subjektyvumo analizei. Nietzsche užsibrėžia uždavinį „pažvelgti į mokslą menininko akimis, į meną – gyvenimo požiūriu" mėginant atsakyti į patį sunkiausią klausimą: „...ką reiškia per gyvenimo prizmę nagrinėjama moralė?"

Jau savo pirmajame darbe „Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios" Nietzsche pradeda diskusiją su didžiausiais pasaulio protais – Hegeliu, Kantu, Descartes'u, Platonu. Tai žmogaus sugebėjimo ir jo šaknų klausimas. Nietzsche priekaištauja Hegelio dialektinei filosofijai, kad ši nemokanti žmogaus „būti". Ypač kandžiai Nietzsche atsiliepia apie vokiečius, išauklėtus Hegelio filosofijos ir ja

besiremiančios pedagogikos įtakoje. Jis rašo: „Vokiškoje sieloje yra pereigų ir perėjų, yra urvų, slėptuvių ir požemių; jos netvarka turi daug paslapties žavesio, vokietis žino klystkelius, vedančius į chaosą. Ir kaip kiekvienas daiktas mėgsta panašų į save, taip ir vokietis mėgsta debesis ir visa, kas neaišku, kas tampa, temsta, yra drėgna arba uždengta: visa, kas nežinoma, nesusiformavę, slenka ir auga, jis suvokia kaip „gilų". Ir pats vokietis ne y r a, jis t a m p a, jis „v y s t o s i". Todėl „vystymasis iš tikrųjų yra vokiškas atradimas ir indėlis į didžiulę filosofinių formulių karalystę, – ši dominuojanti sąvoka drauge su vokišku alumi ir vokiška muzika stengiasi suvokietinti visą Europą".[34] Nietzsche's nuomone, Hegelio dialektika daro galimus Charleso Darwino mokslinius atradimus ir Hyppolite'o Taine'o meno istoriją. Neišvengiamas dialektikos palydovas, pasak jo, yra gyvenimo neigimas.

Nietzsche rašo palyginimais, kalba metaforomis, jo filosofiniai aforizmai nėra vienareikšmiai. Dėl šio nevienareikšmiškumo kiekviena epocha, regis, galėtų kartu su Wagneriu tarti: „Ak, iš tiesų, Nietzsche skaitomas tik tiek, kiek jis mums palankus".[35] Dabartinį Nietzschę didžiąja dalimi sąlygoja jo filosofinio ir literatūrinio palikimo interpretacija. Prie problemos – kaip Nietzschę skaityti – šiandien grįžtama ieškant atsakymo ne tik į klausimą apie filosofijos uždavinius, bet ir apie *paideia* tradiciją ir moderniojo mąstymo sąlygas. Nurodysime keletą Nietzsche's skaitymų, kad pasinaudodami jais lyg gijomis, atkreiptume dėmesį į pagrindinius diskusijos akcentus.

Nietzsche's interpretacija, be abejonės, padeda suprasti epochą, kurioje gyvename, todėl neverta stebėtis, kad ji nėra ir būti negali neutrali. Ji tiesiogiai liečia filosofijos ir politikos santykius. Todėl suprantama, kad diskusija su Nietzsche's filosofija ir jos įteisinimas prasideda Vokietijoje: jai savo darbus skiria Heideggeris, Karlas Jaspersas[36], Karlas Löwithas[37], Eugene'as Finkas[38] ir kiti. Ne mažiau intensyviai ir taip pat politiškai aktyviai Nietzsche's filosofija domisi prancūzai intelektualai. Pirmiausia čia reikia pa-

minėti George'o Bataille'o knygą „Apie Nietzschę".[39] Septintojo ir aštuntojo dešimtmečio Prancūzijoje Nietzsche skaitomas ieškant argumentų, kaip nugalėti Sartre'o ir Merleau-Ponty autoritetus bei jų aplinkoje dominuojantį Hegelio, Marxo, taip pat Husserlio ir Heideggerio fenomenologinį palikimą.[40] Su Nietzsche prancūzai sieja viltį įveikti „ženklo hegemoniją" (Foucault). Įdomu, kad Paulis Ricoeuras analogiškai aiškina Sigmundo Freudo darbų reikšmę. Permainos, kurias ženklo sampratoje, kaip teigia prancūzų filosofai, padaro Nietzsche, Freudas, taip pat Marxas[41], duoda pradžią dabarčiai. Būtent Nietzsche padeda prancūzams atsisakyti ženklo kaip giliai paslėptų reikšmių saugyklos supratimo. Pagrindinė ženklo funkcija – nebe reprezentuoti, o aktyviai bendradarbiauti interpretacijos procese. Podraug su tuo atmetamas vienareikšmis signifikato priklausymas nuo signifikanto. Pirmajame plane atsiduria apmąstymai apie kalbos prigimtį, subjekto „mirtį" ir žmogaus „galą". Prancūzų požiūris į Nietzsche's filosofinį palikimą pateikiamas kaip alternatyva Heideggerio skaitymui, ypač jis nukreiptas prieš ankstyvąją fenomenologinės ontologijos sampratą, kuri buvo pasinėrusi į subjekto archeologiją, ieškojo jo genealoginių pradų.

Galima teigti, jog yra pasikeitęs ir kadaise labai rezervuotas požiūris į Nietzschę ir jo darbus anglų kalbos areale. A. Danto[42], W. Kauffmano, B. Magnuso[43], A. Nehamas'o[44] ir kitų tyrinėtojų dėka Nietzsche tapo viena iš pagrindinių diskusijos apie modernizmą ir postmodernizmą figūrų.

Nėra abejonės, kad už populiarumą tarp filosofų Nietzsche turėtų būti dėkingas Martinui Heideggeriui (paskaitų ciklai apie jį atsispindi knygoje „Nietzsche", taip pat tekstuose „Kas yra Nietzsche's Zaratustra?" ir „Nietzsche's žodžiai: „Dievas mirė"), kuris Nietzsche'je įžvelgia metafizinį mąstytoją ir pastato jį vienon greton su Aristoteliu. Heideggeris interpretuoja Nietzschę kaip paskutinį metafiziką, kartu pabrėždamas, jog jame mato viltį įveikti

metafizinės tradicijos ribotumą ir pasiekti naują filosofinės kūrybos sampratą.

Antiplatoniškoje Nietzsche's nuostatoje Heideggeris įžvelgia radikalią drąsą grįžti prie filosofijos esmės klausimo: tai, jo nuomone, klausimas, kurį sau pateikia kiekvienas tikras mąstytojas. Iš čia ir skirtumas tarp Heideggerio ir Husserlio, tikru filosofu laikiusio tą, kuris mėgina pagrįsti žinias kaip žinias. Mąstytojas, mąstantis tai, kas esminga, mąsto tik vieną mintį. Nietzsche'i tokia idėja, kuri yra visų kitų pagrindas, – tai mintis apie „amžiną sugrįžimą". Pats Nietzsche lygino mąstytoją su iššauta strėle, kurią nukritusią pakelia kitas mąstytojas ir vėl šauna toliau. Netiesa, kad mąstytojas yra užangažuotas amžinybės, netiesa, kad jis priklauso istoriniam momentui. Filosofas, pasak Nietzsche's, visada gyvena ne laiku.

Ginče dėl Nietzsche's interpretacijos Heideggerio filosofijoje esmingu laikytinas Paryžiuje įvykęs Hanso Georgo Gadamerio ir Jacques'o Derrida pokalbis. Pagrindinis jo klausimas buvo: ar skaityti Nietzschę „hermeneutinės ontologijos" kontekste, ar ieškoti jo tekstams rakto pasitelkus dekonstrukciją? Ir vienu, ir kitu atveju pasitelkiant Nietzschę analizuojami mąstytojo santykiai su gyvenimu. Tai diskusija apie tai, kaip šiandien suprasti filosofiją ir jos uždavinius.

Vienas iš pirmųjų, atkreipusių dėmesį į Nietzsche's ir Platono santykius, buvo Wilhelmas Dilthey'us, kuris straipsnyje „Filosofijos esmė" (1907) vadina Nietzschę gyvenimo filosofu, tuo pabrėždamas ir tai, kad jis vengia pateikti mokslinius pagrindimus bei premisas, ir tai, kad teikia pirmenybę egzistencijos problemų apmąstymui. Dilthey'us skiria filosofuojančius rašytojus nuo filosofų, priskirdamas Nietzschę tradicijai, kurioje greta Marko Aurelijaus matome Montenį, Carlyle'į, Emersoną ir kitus. Apie juos Dilthey'us sako: „Jų žvilgsnis vis nukreiptas į pasaulio mįslę, bet jie praranda viltį išspręsti ją bendrosios metafizikos padedami, remdamiesi pasaulio sąryšio teorija; gyvenimą reikia aiškinti juo pa-

čiu – štai didžioji mintis, jungianti šiuos gyvenimo filosofus su pasaulio patirtimi ir poezija".[45] Šiuo požiūriu gyvenimo aiškinimas negali būti tik metodinis, jis yra ir sugestijuojantis, ekspresyvus. Su juo grįžtame prie filosofijos ir retorikos, dialektikos ir sofistikos, filosofijos ir literatūros, filosofijos ir rašymo santykių temos. Ši tema – Derrida ir Gadamerio diskusijos objektas.

Pokalbyje su Gadameriu Derrida sugrįžta prie Heideggerio nuostatų veikale „Nietzsche", ypač pabrėždamas tuos skyrius, kuriuose apžvelgiamas amžinas sugrįžimas, galios valia kaip mokslas (su atitinkamais paragrafais – „Chaoso sąvoka" ir „Nietzsche'i priskiriamas biologizmas"). Derrida nesutinka su Heideggerio skaitymais, kur Nietzsche suprantamas kaip metafizikas, paskutinis metafizikas.

Kaip žinome, Heideggeris 1936–1940 metais susidomi Nietzsche's filosofija. Jis perskaito kelis Nietzsche'i skirtus paskaitų kursus, 1940–1946 metais parašo kelis Nietzsche'i skirtus tekstus. Heideggeris pabrėžia, kad apmąstymai apie Nietzschę lemia jo paties minties raidą 1930–1947 metais. Heideggeris nagrinėja Nietzsche's filosofiją kaip mokymą, kuriame galima ieškoti ir rasti atsakymus į svarbiausius gyvenimo klausimus. Nors ir negalime apie Nietzsche's mokymą kalbėti kaip apie filosofijos sistemą klasikine šio žodžio prasme, šiaip ar taip, jam būdingas vientisumas, ir tas vientisumas unikalus. Heideggeris laiko Nietzschę mąstytoju, užbaigiančiu Vakarų metafizikos tradiciją ir užduodančiu klausimą apie būties tiesą. Heideggeris pats šiuo periodu pereina (kalbame apie jo garsųjį *Kehre,* arba „posūkį") nuo fenomenologinės ontologijos prie „būties tiesos" istorijos. Heideggeris atkreipia dėmesį į penkias pagrindines temas Nietzsche's mąstyme: 1) nihilizmą, 2) visų vertybių perkainojimą, 3) valią galiai, 4) amžinojo sugrįžimo mokymą, 5) antžmogį. Heideggerio apmąstymuose apie Nieką Nietzsche's nihilizmas užima garbią vietą. Tai pagrindas, leidžiantis jam legitimuoti Nietzsche's mąstymą Vakarų filosofi-

nėje tradicijoje. Amžinąjį sugrįžimą Heideggeris sieja su valia galiai ir čia įžvelgia priklausomybės pagrindą.

Derrida nurodo, kad Heideggerio pateikta Nietzsche's interpretacija nukreipta ne vien prieš nacistinės valdžios priimtą Nietzsche's supratimą, bet ir prieš akademinę universitetų tradiciją, laikiusią Nietzschę filosofu, poetu, gyvenimo filosofu, – tokiu, kuriam nėra vietos rimtos filosofijos baruose.

Kad pažvelgtų į Nietzschę kaip į metafizinės tradicijos atstovą, kaip į aukščiausią šios tradicijos išraišką ir išsipildymą, Heideggeris yra linkęs redukuoti psichologinius, biologinius gyvenimo aspektus ir įžvelgti amžinąjį sugrįžimą būties vienovėje. Podraug su tuo, pasak Derrida, užmirštama Nietzsche's mąstymo patirtis, kurioje esminga yra mintis apie amžinąjį sugrįžimą, bet kurios anaiptol nereikia vertinti homogeniško vientisumo aspektu, – ji lieka atvira ir yra Nietzsche's pastangų problematizuoti „logoso surinkimą" *(logos legein)* pagrindas. Derrida pabrėžia, kad Nietzsche, kaip ir Kierkegaardas, žaidžia tapatybe, parašais, žodžiais, taigi keičia kaukes ir šitaip pagauna visą gyvenimo įvairovę. Derrida primena Nietzsche's gyvenimo šlovinimą „Linksmajame moksle", kurį citavo Heideggeris. Nietzsche rašo: *„In media vita!* Ne! Gyvenimas manęs neapvylė! Priešingai, metai po metų jis man atrodo vis tikresnis, geidžiamesnis ir paslaptingesnis – nuo tos dienos, kai mane aplankė didžioji išlaisvintoja, mintis, kad gyvenimas gali būti pažinimo siekiančiojo eksperimentas, – o ne pareiga, ne žiauri lemtis, ne apgaulė! – Ir pats pažinimas: tegu kitiems jis būna kas nors kita, pavyzdžiui, kušetė kojoms pailsinti arba kelias prie tokios kušetės, arba pramoga, arba dykinėjimas, – man jis yra pavojų ir pergalių pasaulis, kuriame ir herojiški jausmai turi savo šokių ir žaidimų aikšteles. *„Gyvenimas – tai pažinimo priemonė"* – su tokia nuostata širdyje galima ne tik drąsiai, bet net ir *linksmai gyventi bei linksmai kvatotis!*"[46]

Nietzsche's mokymas apie amžinąjį sugrįžimą siejasi su mintimis apie antžmogį. Nietzsche pats tai vertina kaip esminį daly-

ką, leidžiantį jam su nauju įsitikinimu kalbėti apie mąstytojo uždavinius, įžvelgti Zaratustros mokymo patosą ir vidurdienio filosofijos pateisinimą. 1939 m. Vilis Plūduonis knygos „Štai taip Zaratustra kalbėjo" vertimo pratarmėje rašė: „Tarp daugybės ir įvairių Zaratustros mokymų mokymas apie amžinąjį sugrįžimą sveikam žmogaus protui yra bent jau prieinamas".[47] Mintis apie amžinąjį sugrįžimą, remdamasi kultūros kritikos rezultatais, mėgina įvardyti naują gyvenimo sampratos pakraipą. Tai pagarba visoms gyvenimo formoms ir maištas prieš civilizaciją, kuri neįvertina individo ir dehumanizuoja žmogaus gyvenimą. Mokymas apie amžinąjį sugrįžimą suponuoja Nietzsche's mokymą apie tragiškąją kultūrą ir jo viltis žmonijos ateičiai.

Analizuodami Nietzsche's filosofiją galime išskirti du pagrindinius aspektus. Pirma, jis nagrinėja valią kaip valią: fenomenai, daiktai, organizmai, sąmonė čia apžvelgiami kaip simptomai, ženklai. Šiuo atveju filosofas yra „fiziologas ir gydytojas". Antras aspektas susijęs su valios ir formos tyrinėjimu etikos ir ontologijos plotmėse. Čia valia suprantama kaip galia. Tai Nietzsche's pagrindinis filosofinis atradimas – perėjimas nuo klausimo: „Kas yra...?" prie klausimo: „Kas toks yra...?"

Panašiai kaip Kierkegaardas, Nietzsche suprato, kad filosofijos jėga glūdi ne sugebėjime sukurti vaizdinių apie praeitį sistemą, bet gebėjime laiduoti atvirą kelią ateičiai. Kaip tik šis akcentas, šis pasikeitimas ir yra esmingiausia klausiant apie tai, kaip šiandien turėtume suprasti filosofiją. Šiame kontekste prisimintinas kritiškas Nietzsche's požiūris į Kanto filosofiją. Nietzsche mano, jog Kantui nėra pavykę teisingai interpretuoti ir kelti kritikos problemą. Filosofijos negalima kurti kaip abstrakčios, su vertybėmis nesusijusios kritikos. Pasak Nietzsche's, atsiribojimas nuo vertybių, kurį Kantas laiko moksliškumo ir objektyvumo kriterijumi, negali būti tikrosios filosofijos pagrindas. Tačiau išeities negalima ieškoti remiantis vertybių teorija. Čia ryškus pavyzdys galėtų būti fenomenologinės filosofijos istorija, rodanti, kad toks rėmimasis

neapdraudžia nuo filosofijos patekimo konformizmo valion. Nietzsche's nuomone, kritika yra kaip tik toji filosofinė procedūra, kuri leidžia filosofijai atsiriboti, laikytis atokiai nuo to, kas yra dabar, kas aktualu, parodyti šiuo atžvilgiu savo ryžtingą nuostatą. Filosofija kaip kritika yra vertybių įvertinimas, o antra vertus, – pagrindas joms kurti. Be šio įvertinimo, be grįžimo prie vertybių pradžios filosofinė kritika neįmanoma: atsisakyti kritinio požiūrio į vertybes – reiškia kritikuoti laikinų vertybių vardan, kritikuoti kildinant vertybes iš kasdieninių faktų. Nietzsche'i nepriimtinas nei iš laiko tėkmės ištrauktas absoliučių ir amžinų vertybių pagrindas, nei paprastas, priežastinis, situacinis, neklausiantis apie ištakas ir pagrįstumą vertybių kildinimas. Nietzsche sieja kritiką su genealogija: filosofas teiraujasi apie kilmės vertybes arba vertybių kilmę, taigi yra veikiau genealogas, o ne kantiškai suprastas kritikas. Nietzsche's nuomone, kritika artima genealogijai todėl, kad ji ne reaktyvi, bet aktyvi. Suartindamas kritikos ir genealogijos sąvokas, Nietzsche praplečia kritikos sampratą: genealogija reiškia ir kilmę, ir skirtingumą bei atsiribojimą, atsiskyrimą nuo kilmės šaltinio. Filosofas ir kuria, ir atsiriboja; kritika – ne instinktyvi agresija, kerštas, bet kaip tik į kultūrinę kūrybą nukreiptas pajėgaus gyvenimo teigimas.

Nauja Nietzsche's požiūryje – tai gyvenimo teigimas, gebėjimas sakyti „taip". Šį gebėjimą Nietzsche priešpriešina bet kokiam neigimui, negacijai, reakcijai. Valios esmė yra galėti ir teigti, o tai – radikalus dialektinio požiūrio antipodas. Dialektika, pasak jo, – vergo mąstymo būdas. Hegelio skelbtoji „pono–vergo" dialektika yra pamatyta iš vergo perspektyvos. Dialektinis neigimas iškreipia mūsų supratimą apie valią: valia tampa reaktyvi, silpna, kerštinga, ji nukreipta prieš gyvenimą ir jo teigimą. Valia, kuri siekia teigti, laiduoja pliuralizmą. Iš teisybės kaip tik pliuralizmo prielaida vienintelė gali garantuoti laisvę kultūrinės kūrybos srityje ir atverti ateizmo galimybę. Gilles Deleuze'as rašo: „Neįmanoma suprasti Nietzsche's filosofijos, jei neatkreipiame dėmesio į jam būdingą

pliuralizmą. Iš tiesų pliuralizmas (kitaip žinomas kaip empirizmas) beveik neatsiejamas nuo pačios filosofijos esmės. Pliuralizmas – tikrai filosofinis mąstymo būdas, kurį sukūrė filosofija; vienintelis konkrečios dvasios laisvės laidas, vienintelis karingojo ateizmo principas. Dievai mirė, bet mirė juokdamiesi, išgirdę, kad kažkoks dievas pretenduoja būti vienintelis..."[48] Hegelis bandė atsiriboti nuo pliuralizmo, prilygindamas jį kasdienei sąmonei, kurios naivumą tenka panaikinti ir nugalėti filosofijai. Hegeliui kasdienos sąmonė nėra ir negali būti alternatyva filosofiniam požiūriui, nes ji panaši į pirmąjį vaiko čiauškėjimą: „Šis, anas, čia, dabar". Hegelis priešpriešina filosofiją kasdienõs sąmonei, kurią filosofija panaikina dialektiniu neigimu. Nietzsche'i pliuralizmas – ne filosofijos pradžia, o kaip tik jos branda, aukščiausias išsivystymo taškas; jis numato, jog esama daug daiktų, o vienas daiktas gali turėti daug reikšmių.

Daugialypis ir pliuralistinis liudijimas – tai Dioniso principas. Dioniso sudraskymas į gabalus yra daugialypio liudijimo simbolis. Gilles Deleuze'as rašo: „Anti-dialektinė ir anti-religinė svajonė, persmelkianti visą Nietzsche's filosofiją, – tai daugialypio liudijimo logika, turinti savyje tikrojo teigimo logikos su atitinkama džiaugsmo etika. Tai, kas tragiška, nėra pagrįsta gyvenimo ir negacijos santykiais, bet tik tokiais santykiais, kurie atsiranda iš džiaugsmo ir jo daugialypio teigimo įvairovės".[49] Dionisas moko mus juoktis ir šokti, žadina mumyse žaidimo instinktą. Tai Dionisas, su kuriuo siejasi Ariadnės paslaptis – Ariadnės, kurią Dionisas nuneša į dangų. Dionisas meta burtus, šoka ir pasikeičia, mes jį vadiname tūkstančio džiaugsmų dievu. Tragiškas ne gyvenimo neigimas ir kančios, bet būtent jo teigimas. Tragizmo prieštara yra teorija. Sokratas pakeičia tragišką pasaulėžiūrą teorine. Sokratas Nietzsche'i yra pirmasis dekadanso mąstytojas, nes jis gyvenimą padaro priklausomą nuo idėjos. Lygiai taip pat krikščioniškoji ideologija, neigdama gyvenimą, teigia dialektiką, tragedijos mirtį, tragišką suvokimą pakeičia teoriniu požiūriu.

Tačiau yra vienas klausimas, į kurį teorija negali atsakyti, nes jai pritrūksta kriterijų, – tai egzistencijos klausimas. Gilles Deleuze'as rašo: „Vis dėlto tarp krikščioniškosios ideologijos ir tragiškojo mąstymo tebėra kažkas bendra – tai egzistencijos prasmės problema. „Ar egzistencija turi prasmę?“ – Nietzsche's nuomone, svarbiausias filosofijos klausimas, empiriškiausias ir „eksperimentiškiausias“, nes tuo pat metu kelia interpretacijos ir naujo įvertinimo problemas. Griežtai tariant, jis pateikia problemą: „Kas yra teisingumas?“, ir Nietzsche nedelsdamas gali pasakyti, kad visa jo veikla – tai pastangos šitai suprasti“.[50]

Nietzsche pradeda kaip filologas, bet jau pirmieji jo savarankiškos akademinės veiklos žingsniai liudija atsiribojimą nuo tradicinės filologijos sampratos. Vėliau tai vyksta Schopenhauerio filosofijos įtakoje, dar vėliau – veikiant kitiems, sunkiau nurodomiems motyvams. Rezultatas – susiformavęs naujas požiūris į filologiją. Nietzsche aktualizuoja santykius „filosofija – literatūra“, kurie ne tik esminiai paties Nietzsche's darbo įvertinimui, bet ir reikšmingi XX a. filosofinei refleksijai, linkusiai apmąstyti mokslų apie žmogų pagrindus.

Nietzsche's netenkina akademinėje filologijoje vyraujančios nuostatos, numatančios klasikinio filologo atitrūkimą ir atsiribojimą nuo savo meto aktyvių procesų ir nuo aktyvaus požiūrio į antikinės kultūros paveldą, paliekant jam tik antikvarinę vertę. Šis nepasitenkinimas skatina Nietzschę kitaip pažvelgti į savo laiko kultūrą ir joje dominuojančios antikinės kultūros vietą bei reikšmę. Jau pirmajame savo darbe „Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios“ Nietzsche yra neigiamai nusiteikęs savo meto švietimo atžvilgiu, mano, jog jame dominuoja lėkšto proto optimizmas, kuris nemato savo ribotumo ir nesuvokia gyvenimo tragizmo. Jo nuomone, švietimui būdinga kritiška istorinė dvasia neleidžia suvokti mito reikšmės, jo kultūrinės kūrybos šaltinių. Tačiau be jų žmogus gauna tik abstraktų išsilavinimą, abstraktų auklėjimą, abstraktų supratimą apie save, savo pareigas ir teises. Toks žmogus

yra prisirišęs prie dabarties, ją dievina ir garbina. Nietzsche jį vadina „teoriniu žmogumi“. Ryškiausiai tokio žmogaus nepamatuoto optimizmo ribotumą atskleidžia nesugebėjimas rimtai suvokti estetiškumą, meną, rimtai žvelgti į moralės klausimus; jo lengvabūdiškumą lemia priešiškumas gyvenimui. „Teoriniam žmogui“ būdingame gyvenimo neigime glūdi ir jo išsilavinimo supratimas bei „skeptiškas graikų idealų atsisakymas, visiškas kiekvieno tikrojo senovės perėmimo tikslo iškreipimas“. Nietzsche pasitraukia nuo šios reduktyvios, abstrakčios švietimo ir pedagogikos sampratos, siekia atsiriboti nuo to, kas, jo galva, negyva filologiniame požiūryje į antikinę kultūrą, nuo to, kas trukdo suvokti antikinę senovę kaip pavyzdį ir vertą sekimo modelį, laikant ją tik mokslinių objektų visuma. Nietzsche klasikinės filologijos sampratą sieja su dabarties kultūros ir praeities santykių klausimu: istorija turi tarnauti gyvenimui; antikos senovė išryškina dabarties žmogaus lėkštumą, jo interesų susiaurėjimą, ji yra šiandieninės kritikos pagrindas. Nietzsche sako: „Filologiją čia reikia suprasti plačiąja prasme – kaip mokėjimą-gebėjimą gerai perskaityti faktą, interpretacijoje jo nefalsifikuojant, troškime suprasti neprarandant kruopštumo, kantrumo, sugebėjimo pasirinkti. Filologija kaip *ephexis* nemokėjimas apsispręsti interpretacijoje“.[51]

„Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios“ siūlo naują, revoliucingą požiūrį pateikiant estetikos problemas bei nustatant filosofijos santykį su poezija; jis pateikia naują graikų kultūros interpretaciją, o kartu savo meto kultūros kritiką, jos atnaujinimo programą. Į pirmąjį planą iškeldamas tragedijos problemą, Nietzsche pradeda diskusiją apie kultūros gyvybės versmes, o kartu ir apie Vakaruose vyraujančią graikų kultūros sampratą. Pasak Nietzsche's, graikų senovė suvokiama kaip harmonijos, grožio, pusiausvyros, saiko įsikūnijimas. Labiausiai ši samprata atitinka V a. pr. Kr. Atėnų kultūrą, jos architektūrą ir skulptūrą. Nietzschę domina ne tiek pilnas šviesos, olimpinis kultūros aspektas, kiek jo mitologinės

šaknys ir gyvybės pagrindas. Schopenhauerio ir Richardo Wagnerio paskatintas, Nietzsche susidomi muzika, tragiškuoju mitu.

Nietzsche rašo: „Dabar pasitelkime visus iki šiol aptartus meno principus, kad susigaudytume labirinte, kuriuo esant turime pripažinti graikų tragedijos kilmę“.[52] Šioje Nietzsche's nuostatoje svarbūs trys momentai: domėjimasis menu, tragedijos problema ir labirinto problema.

Atsidėdamas meno principų suvokimui, Nietzsche tęsia gyvenimo problematikos sklaidą: menas, kaip ir gyvenimas, reiškia kūrybą, o kūryba – praėjusio gyvenimo neigimą ir naujo gyvenimo teigimą: buvusysis atgimsta esančiame. Kūrybą Nietzsche supranta kaip vienintelį konstruktyvų požiūrį į praeitį, į tai, kas buvo ir praėjo. Judėjimas meno link yra aiškiai išreikšta priešpriešа nihilizmui. Menas daug vertesnis už „tiesą“. Orientacija į meną ir kūrybą reiškia esminį požiūrio pasikeitimą į Europą, jos istoriją, kultūrą. Naujame meninės kūrybos įvertinime Nietzsche ieško paramos platoniškai krikščioniškosios metafizikos ir moralės kritikai. Menas atstovauja gyvenimo intensifikavimui, pagrindinė gyvos būtybės išraiška yra sugebėjimas kurti. Kūryba – tai sugebėjimas teigti. Pirmiausiai ji padeda Nietzsche'i įveikti pozityvistinę pakraipą, kuri nagrinėja vystymąsi linijinio laiko sąvokomis.

Gyvenimo kelias Nietzsche'i tampa metodu. (Diskutuodamas su Descartes'u Nietzsche siūlo aptarti patį gyvenimą[53].) Kartezinis metodas tarsi Ariadnės siūlas padeda tik išeiti iš labirinto, kitaip sakant, išeiti, nusisukti nuo gyvenimo, jis nepadeda artintis prie gyvenimo, įeiti į labirintą. Šiuo atžvilgiu reikšminga Gadamerio pastaba apie poveikį, kurį kalbai yra palikęs mokslinės teorijos vystymasis: iš pradžių ir kinų kalboje „dao“, ir graikų kalboje *„methodos“* reiškė „kelią“. Kinų kalboje dar ir dabar kasdieninėje, poezijos ir meditacijos kalboje „dao“ tebevartojamas „kelio“ reikšme, tuo tarpu naujųjų laikų moksle ir filosofijoje metodo reikšmė yra iš esmės pasikeitusi. Mokslo, kasdieninė ir poezijos kalbos atsiskyrė. Mokslo metodas – tai kelias, kuris atitolina nuo gyveni-

mo. Nietzsche pasirenka poezijos ir aforizmų kalbą. Gyvenimo kelias jam tampa filosofinio tyrinėjimo metodu. Taip galime suprasti ir žinomą Nietzsche's formulę: „Iš viso to, kas parašyta, patinka man tik tai, ką rašo autorius krauju savuoju. Rašyki tad krauju ir tu patirsi, kad kraujas – tai dvasia grynoji".[54] Galime pridurti, jog ir Heideggeris įvairiais būdais yra vartojęs kelio sąvoką savo filosofinėms meditacijoms apibrėžti. Tokiame kontekste reikia žiūrėti ir į dviprasmišką Nietzsche's nuomonę apie filologiją. Nietzsche nusigręžia nuo filologijos kaip mokslo, kuris, akcentuodamas formalų, antikvarinį požiūrį vertinant praeitį, kartu blokuoja kūrybinę prieigą, neleisdamas tapti „tuo, kas esi". Jis žvelgia į filologiją kaip į meilę žodžiui.[55] Filologija kaip meilė žodžiui ribojasi su žodžio menu. Michelis Foucault pabrėžia, kad Nietzsche yra pirmasis filologas, filosofijos uždavinio refleksiją susiejęs su radikalia kalbos refleksija.

Vietą ir vaidmenį, Vakarų tradicijoje tekusius žodžio menui arba poezijai, geriausiai apibūdina Platono formulė: menas slepia tiesą, jo tikslas yra iliuzija. Nietzsche sukyla prieš šią Platono formulę, vis dar tebelemiančią daiktų tvarką: „Tačiau galimas daiktas, kad tie patys žmonės manys netinkama estetinę problemą laikyti tokia rimta, nes mene jie nepajėgia matyti nieko kito, kaip smagų pašalinį dalyką, arba, geriausiu atveju, „gyvenimo rimtį" palydintį, bet visai nebūtiną skambinimą varpeliais, – tarsi niekas nežinotų, kuo kvepia toks meno ir „gyvenimo rimties" supriešinimas".[56]

XIX a. pabaigoje–XX a. pradžioje be paliovos ieškoma, kaip išsiveržti už esamų filosofinių požiūrių, – Husserlis ieško pradinių sąmonės akivaizdumo duomenų; Nietzsche leidžiasi žodžių labirintan, kad atrastų gyvą mintį, dar nepaliestą gramatikos pertvarkomosios veiklos. Praėjus penkiolikai metų po „Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios" pasirodymo, Nietzsche „Kritiškame žvilgsnyje į save" sako: „Kaip gaila, kad apie tai, ką tada norėjau pasakyti, nedrįsau prabilti kaip poetas – galimas daiktas, būčiau

sugebėjęs! Ar bent jau kaip filologas: juk ir dabar dar filologui šioje srityje reikia kone viską atskleisti ir iškasti! Pirmiausia problemą, įžvelgti, kad čia esama problemos, – ir kad graikai, kol neturėsime atsakymo į klausimą „kas yra dionisiškasis pradas", liks, kaip iki šiol, visiškai nesuprantami ir neįsivaizduojami..."[57] Nietzsche apgailestauja pristigęs narsos atsisakyti Kanto bei Schopenhauerio formulių ir naujus ieškojimus pateikti nauja kalba. Nietzsche vis labiau suvokia plyšį tarp savo pastangų suformuluoti egzistencijos prasmės problemą ir jau esančių filosofinių nuostatų. Vėliau Michelis Foucault, manoma, jog ne be Nietzsche's įtakos, pasakys: „Filologija, kaip viso to, apie ką kalbama kalbos gelmėse, analizė, yra virtusi šių dienų kritikos forma".[58]

Tyrinėdamas dionisiškąjį pradą, Nietzsche atkreipia dėmesį į tai, kas yra likę graikų kultūros klasikinio suvokimo paraštėse – muzikoje, o ne skulptūroje ir architektūroje, tautos išmintyje, o ne literatūriniuose ir filosofiniuose tekstuose. Būtent Sileno – Dioniso mokytojo, pusiau žmogaus, pusiau gyvulio, – išmintis visiškai kitoje šviesoje parodo ir graikų „užburtą kalną" Olimpą. Štai Nietzsche's perpasakota senoji legenda apie Sileną: „Vienoje senoje legendoje pasakojama apie karalių Midą, kuris ilgą laiką giriose sekęs išmintingojo Sileno, Dioniso bendražygio, pėdsakais ir negalėjęs jo pagauti. Kai Silenas pagaliau pakliuvęs karaliui į rankas, Midas paklausęs, kas žmogui esą geriausia ir patartiniausia. Užsispyręs ir nejudėdamas demonas tylėjęs, kol galiausiai, karaliaus priverstas, ilgai kvatojęs ir atsakęs: „Nelaimingasai vienos dienos tvariny, atsitiktinumo ir skurdo vaike, kodėl tu verti mane sakyti tai, ko tau būtų geriau negirdėti? Tau visiškai neprieinama tai, kas geriausia: negimti, nebūti, visai nebūti. O antra, geriausia tau būtų kuo greičiau numirti".[59]

Apoloniškojo ir dionisiškojo prado atskleidimas leidžia Nietzsche'i priartėti prie tragiškojo elemento ir tragedijos esmės supratimo. Veikale „Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios" Nietzsche siekia naujai suprasti graikų kultūrą, intuityviai ieško joje

džiaugsmo ir gyvenimo galios liudijimo. Šį teisingą graikų kultūros supratimą blokuoja krikščionybė ir dialektika – prieš gyvenimo, džiaugsmo, tragizmo teigimą nukreiptoji Vakarų tradicija. Nei dialektika, nei krikščionybė nepajėgė priartėti prie tragizmo esmės. Naujai įvertindamas savo pirminę, „Tragedijos gimime" dar nepakankamai apmąstytą sampratą, Nietzsche sako, jog nuo jos sklindąs nešvankus hegeliškas dvokas, ir priduria: „Teisybę pasakius, nėra didesnės priešingybės tam grynai estetiniam pasaulio aiškinimui ir pateisinimui, apie kurį kalbama šioje knygoje, kaip krikščionybės mokslas, kuris yra ir nori būti *vien* moralinio pobūdžio ir kuris savo absoliutiniais užmojais, sakysim, jau savuoju Dievo teisingumu meną, ***kiekvieną*** meną nukiša į *melo* karalystę, – t. y. paneigia, prakeikia".[60]

Save Nietzsche laiko pirmuoju tragizmo filosofu, įstengusiu priartėti prie gyvenimo teigimo esmės, atmetus ir nugalėjus bet kokį pesimizmą. Nors ir ne visada adekvačiu pavidalu, ši intuicija atsispindi jau jo pirmajame spausdintame darbe. Sokratiškoji dialektika, krikščionybė, modernioji dialektika ir Wagnerio muzika paskatinusios tragedijos mirtį. Kad suprastų graikų kultūrą, Nietzsche turi grįžti atgal prie jos. Tačiau apoloniškojo ir dionisiškojo prado priešybė – raktas ne tik tragedijos gimimui ir mirčiai, bet ir apskritai visai Nietzsche's kūrybai.

Toks požiūris visiškai priešingas klasikinei žmogaus egzistencijos sampratai, kokią matome nuo Winkelmanno ir Schillerio iki Hegelio. Tai, kas gražu, harmoninga, džiugu, pasitraukia į antrąjį planą, o į pirmąjį išsiveržia orgiastiniai kultai, tragiškų mitų aidas; apoloniškasis pradas atsiskleidžia kaip antroji dionisiškojo prado pusė.

Kas yra apoloniškasis ir dionisiškasis pradai? Apolono pasaulis – gražių vaizdinių pasaulis, Dioniso – svaigulio, ekstazės pasaulis. Ką Nietzsche nori parodyti šiais dievų personažais? Kaip neatsiejama vienovė, Apolonas ir Dionisas atstovauja dviem skirtingiems meniniams polinkiams: Apolonas – vaizduojamajam me-

nui, skulptūrai, Dionisas – nevaizduojamajam – muzikai. Vienoje 1871 m. pastaboje Nietzsche rašo: „Klaidinga galvoti, kad graikų pasaulį apibūdina plastinis menas, o modernųjį – muzika. Graikų pasaulyje būta visiškos dionisiškojo ir apoloniškojo prado vienovės".[61] Iš šios vienovės ir gimsta tragedija.

Jau nuo pat pradžių Dionisas apibūdinamas kaip teigiantis dievas. Jis teigia gyvenimą, bet jo nepateisina, neišperka. Šiuo atžvilgiu Nietzsche nuosekliai nubrėžė paraleles tarp Dioniso ir Kristaus. Dionisą ir Kristų skiria teigimas ir neigimas. Kaip pabrėžia Gilles Deleuze'as, krikščionybės sampratoje faktas, kad gyvenimas susijęs su kančiomis, reiškia jo neteisybę, išperkamą kančiomis, tuo tarpu Dioniso požiūriu „egzistencija pakankamai šventa, kad galėtų pateisinti bet kokias vėlesnes kančias". Dioniso, taip pat Zaratustros, paveikslu Nietzsche postuluoja teigimą, priešpriešindamas jį dialektiškajam neigimui.

Sekdamas teigimo intuicija, Nietzsche atskleidžia, kaip auga ir stiprėja priešpriešа tarp meno ir teorijos, tarp Dioniso ir Sokrato kaip graikų tragedijos priešininko. Iš tikrųjų jis siekia atskleisti ne Dioniso ir Apolono, bet Dioniso ir Sokrato prieštarą. Būtent Sokratas pakeičia santykius tarp mokslo ir kūrybos: „Raktą į Sokrato esmę mums duoda tas nuostabus reiškinys, kuris vadinamas „Sokrato demonu". Tais ypatingais atvejais, kai jo begalinis protas susvyruodavo, jam suteikdavo tvirtybės tokiomis akimirkomis pasigirstantis dieviškas balsas. Šitas balsas, kai ateidavo, visuomet *atkalbinėdavo.* Instinktyvioji išmintis šitoje visai neįprastoje asmenybėje reikšdavosi tik dėl to, kad vienur kitur sąmoningam pažinimo procesui *kliudytų.* Visiems kūrybos žmonėms kaip tik instinktas yra teigianti kūrybinė jėga, o sąmonė kritikuoja ir stengiasi perspėti; Sokratui priešingai, instinktas tampa kritiku, o sąmonė – kūrėju: tikras išsigimimas *per defectum*".[62]

Reikia pabrėžti, kad Nietzsche's požiūris į Sokratą nebuvo vienareikšmis. Nesiimdami jo tyrinėti, pabrėšime tik santykį Dionisas–Sokratas, kur Sokratas yra mąstytojas, klojantis pamatus Va-

karams būdingai mąstymo pakraipai, kurioje racionalusis pradas nurungia instinktus, mokslas – meną, sąvoka – afektą. Nietzsche užkrauna Sokratui atsakomybę ir už tragedijos mirtį, dėsningai išsirutuliojančią iš teorinio požiūrio hiperbolizacijos, ir už teoriniam požiūriui būdingą gyvenimo neigimą. Sokrato kritika veikale „Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios“ – tai kritika švietimo, kurį Nietzsche kaltina dėl vis didėjančios kūniškų ir dvasinių galių atrofijos. Pakeisdamas instinktą pažinimu ir supratimu, Sokratas rašąs nuosprendį ir menui, ir moralei. Sokratas neabejoja loginio prado persvara: dorybė – tai žinios, nuodėmės daromos tik iš nežinojimo. Nietzsche mano, kad dialektinės logikos silogizmai atstumia muziką, o podraug su tuo sunaikina ir dionisiškojo svaigulio pasaulį. Nietzsche primena reikšmingą sapną, kuriame Sokratas girdėjęs kvietimą: „Sokratai, imkis muzikos!“

Nietzsche rašo: „Ir štai mokslas, galingos manijos varomas, nesulaikomai skuba prie savo ribų, ties kuriomis ir žlunga jo optimizmas, glūdintis logikos esmėje. Nes mokslas turi begalę periferinių taškų, ir nors visai dar neįmanoma numatyti, kaip tą mokslo sritį būtų galima kada nors visiškai išmatuoti, vis tiek doras ir gabus žmogus dar neįpusėjęs savo gyvenimo neišvengiamai susiduria su tokiais periferijos ribiniais taškais, kur tenka įremti žvilgsnį į tai, kas nepaaiškinama. Ir kai jis, apimtas siaubo, čia išvysta, kaip logika ties tomis ribomis rangosi ir vyniojasi aplink save, kol pagaliau įgelia sau į uodegą, tada prasiveržia nauja pažinimo forma – *tragiškasis pažinimas,* kuriam, kad būtų kaip nors pakenčiamas, reikalingas menas kaip apsaugos priemonė ir vaistas“.[63]

Nietzsche apibrėžia muziką kaip Herakleito ugnį, kurioje pasaulis atgauna jaunystę. Muzika siejasi su Dionisu – visa ko atsinaujinimo, teigimo šaltiniu ir pagrindu. Dioniso figūra simbolizuoja visų iš anksto nužymėtų ribų peržengimą. Šia prasme Dionisas yra filosofijos kaip metafizikos priešprieša. Pasak Nietzsche's, metafizika ribojasi su tuo, kas neturi prasmės. Metafizika stengiasi į viską žvelgti būties požiūriu, tačiau vienintelis teisingas yra taps-

mo požiūris. Dionisą Nietzsche interpretuoja kaip pačios gamtos kuriančiąją energiją, kuri teigia save be menininko tarpininkavimo. Kaip tik Dioniso personažo dėka Nietzsche formulavo naują požiūrį į tvarką įvedančią, racionalizuojančią kultūros veiklą.

Žvelgdami į praeitį, galime kalbėti apie tam tikras paraleles tarp Nietzsche's Dioniso ir Schopenhauerio „pasaulio kaip valios", o žvelgdami į priekį – apie paraleles tarp Nietzsche's Dioniso ir Heideggerio „mąstymo pradžios" bei Derrida *differance*. Žinoma, toks palyginimas reikalauja prisiminti daugelį prasmių kontekstų, reikalauja tikslios šių kontekstų korekcijos, jis leistinas tik tiek, kiek esama perimamumo ir minties bendrumo tarp minėtųjų mąstytojų, ieškančių „Archimedo taško" savo epochos Vakarų mąstymo kritikai ir besistengiančių „atsikratyti moralės, kad galėtų gyventi pagal moralę". Toks lyginimas gresia Nietzsche's Dioniso interpretacijos vienareikšmiškumui ir ragina mus grįžti prie klausimo: „Kas yra Dionisas?"

Nepaisant galimo supaprastinimo, aptarsime Dionisą kaip lemiamą figūrą, kurią Nietzsche pasitelkia svarstydamas graikų tragedijos sampratą, bet vėliau ją aptaria kaip disidento sinonimą.

Kaip Vakarų mąstymas supranta Dionisą? Enciklopediniame žodyne Dionisas apibūdinamas kaip senovės graikų mitologijos derlingumo ir vyndarių dievas. Tokius herojus, kaip Prometėjas, Edipas ir kiti, Nietzsche laiko Dioniso manifestacijomis. Iš šiandien žinomų graikų tragedijų tik vienoje tiesiogiai kalbama apie Dionisą – Euripido „Bakchantėse", kuriose jaučiame ironiją: Euripidas (Nietzsche's apibūdinamas kaip autorius, kuris, teikdamas pirmenybę Sokratui, artina tragedijos mirtį) kalba apie dievą, kuriam priešinasi. „Bakchantėse"[64] Dionisas atsiskleidžia keliais aspektais. Pirmiausia jis pasirodo svetimšalio pavidalu.

Sūnus aš Dzeuso, Dionisas, sugrįžau
Į šiuos Tėbus. Semelė, Kadmo čion dukra,
Kadais mane pagimdė, žaibo pritrenkta.

Priėmęs išvaizdą žmogaus, sustojau štai
Tarp Dirkės srauto ir Ismėno vandenų.

Šis svetimšalis Dionisas (kitaip tariant, aktorius su tragiško herojaus kauke, kuri kartu pridengia ir atidengia) per Arabiją ir Persiją yra atkeliavęs iš Azijos į Tėbus.

Ir va, įvedęs savo apeigas kitur,
Kad pasirodyčiau žmonėms tikru dievu,
Į šį helenų miestą pirmą atvykau.
Tėbiečiai graikų žemėje pirmi turės
Pradėti ūkaut, užsimetę ant pečių
Sau stirnenas, paėmę gebenės lazdas.
Bet mano motinos seselės ėmė skleist
Gandus – kaip keista! – jog ne Dzeuso aš sūnus:
Semelė prasidėjus su mariù žmogum,
Nėščia patapus, Dzeusui suvertė kaltes! –
Tai Kadmo prasimanymas! – Už tuos melus
Ją Dzeusas ir nužudęs! Tokie jų šmeižtai.
....
Tėbiečiai, ar norės, ar nenorės, turės
Su mano apeigom vis tiek susipažint.
Ir taip Semelės, savo motinos brangios,
Apginsiu garbę, pasirodydams dievu,
Kurį jinai pagimdė Dzeusui tarp žmonių.
Valstybę savo Kadmas ir visus turtus
Pentėjui, dukros sūnui, pavedė valdyt.
Šisai kovoja prieš mane: nė man aukų
Neduoda niekad, neprisimena maldoj.
Įrodysiu ir jam, ir jo žmonėms visiems,
Jog dievas aš. Sutvarkęs reikalus čionai,
Parodęs savo galią, vyksiu kur kitur.

Dionisui, iš Azijos atkeliavusiam svetimšaliui, pritaria lidiečių moterų choras, jis šlovina Bakchą:

Laimingas kiekvienas,
Kas, įšventintas į Dievų
Misterijas,
Save išsaugo gyvenime tyrą,
Kas, šlovindamas Bakchą,
Klajoja po kalnus,
Kad nuskaidrintų sielą
Tarnaudams Kibelei,
Didžiajai motinai,
Ir aukštai pakeldamas skeptrą,
Su efejos vainiku plaukuose
*Bakchui garbę parodo!**

Svetimšalis atvyko, kad paliudytų savo dievišką kilmę, pagerbdamas Semelę ir tėvą Dzeusą. Semelė pagimdė Dionisą ir, liepsnų apimta, paliko gyvenimą. Šis vardas frigiškos kilmės, esama prielaidos, kad Semelė iš pradžių buvusi trakų–frigų žemės deivė. Yra ir kitokių versijų apie Dioniso gimimą, bet svarbu tai, kad Dioniso negalima supančioti. Mitas pasakoja apie stebuklingus nutikimus, kai kelionėje jūra iš Ikarijos į Nakso salą Dionisą apiplėšia Tirėnų jūros piratai. Pririšę Dionisą prie laivo stiebo, kad paskui parduotų vergijon, jie tampa liudininkais to, kad pančiai patys atsirišа ir nukrinta Dionisui nuo rankų ir kojų. Euripido tragedijoje Pentėjas Dionisą mėgina apkalti grandinėmis, tačiau taip pat, kaip ir jūros plėšikai, įsitikina, kad grandinės Dioniso nesurakina.

Su Dioniso personažu yra susijusi būtinybė teigti save kaip būtybę, kuriai būdinga neabejotina tapatybė ir kurios neįmanoma surakinti, būtybę, kuri nuolat peržengia ribas, sukapota vėl atgimsta. Euripido tragedijoje reikšmingi yra Dioniso ir Pentėjo santykiai. Pagal legendą Pentėjas yra Tėbų valdovas, Dioniso pusbrolis.

Pentėjas atstovauja vyriškajai galiai, vadovaujasi išminties principais, jis priešinasi Dioniso kultui.

Žynys Teiresijas sako:

Manęs paklausyk, Pentėjau! Juk ne galioje slypi jėga.
Tik negalvok, kad esi išmintingas – pažiūros
Tavo klaidingos! O dievą priimk palankiai,
*Jam aukok, linksminkis, puošk galvą vainiku!**

Tačiau Pentėjas nerimsta. Jis nori nubausti moteris ir uždaryti svetimšalį kalėjime. Pentėjas nenurimsta net tada, kai sužino, jog:

...bakchantės, kurias buvai sugavęs ir surišęs,
Tos, kurias ką tik įmetei kalėjiman, –
Ką tik ištrūko! Iš pančių išsilaisvinusios šokdamos jos skuba
Girion, savo dievą – Bakchą šlovindamos.
Joms atsirišo patys kojų pančiai
Ir vėrės skląsčiai, rankom nė nepaliesti.

Dionisas pokalbyje su Pentėju pabrėžia, kad Pentėjas nei mato dievą, nei pažįsta save.

Di. Jei panorėsiu, dievas išvaduos mane.
Pe. Kai tarp menadžių jį bandysi pasišaukt.
Di. Jis čia dabar, arti, ir mato, ką kenčiu.
Pe. O kur jis? Niekur jo aplinkui nematyt.
Di. Va, prie manęs, bet tu, bedievi, nematai.
Pe. Suimkit! Šaipos jis iš Tėbų ir manęs.
Di. Sakiau, nelieskit! Aš – protingas, jūs – kvaili.
Pe. O aš viršesnis už tave, liepiu surišt.
Di. Tu nežinai, kur beesąs ir kas esąs.
Pe. Pentėjas aš esu, Echiono sūnus.
Di. Vis tiek tau šitas vardas nieko nepadės!

Pentėjas nežino ir nesupranta to, kas jau žinoma dieviškajam Dionisui, – kad jį sudraskys į gabalus jo paties motina. Taigi Pentėjas sudraskomas panašiai, kaip kadaise titanai sudraskė Zagrejų. Dionisas sako:

Taip, eisiu papuošalais padabinti Pentėjo, kuriuos jis,
Motinos sudraskytas, pasiims į Hadą.
Jie Dzeuso sūnų Dionisą gaus pažinti
Ir supras, kad šis tikrų tikriausias dievas –
*Kad galingiausias jis ir mirtingiesiems palankus!**

Šią dvilypę dievo prigimtį patvirtina meinadės. Euripidas sako:

Ir jaunos motinos,
Kurios paliko kūdikius namie,
Tos imdavo į glėbį stirniukus mažus
Ar vilkiukus ir žindė savo krūtimis.

Visoje gamtoje vyksta stebuklai, viskas sprogsta ir skleidžiasi; plūsta vynas, pienas ir medus. Peržengiamos kasdienybei būdingos ribos tarp žmonių ir gyvūnų, renkasi draugėn jaunos ir senos, ištekėjusios ir netekėjusios valdovės, pritariančios Bakcho šventei. Bet nutinka ir visiškai kitokių dalykų:

O kitos draskė mūsų karves gabalais.
Galėjai pamatyt, kaip svaidė juos visur,
Čia šonus, čia skeltas kanopas. Mėsgaliai
Kabojo eglėse lašėdami krauju.

Dionisas – tai išskaidymo ir naujo sujungimo vienybė, ekstazės malonumas ir skaidymo skausmas bei siaubas. Taip atkuriamas magiškasis žmogaus ir gamtos ryšys, dionisiškojo apsvaigimo pagauta, susvetimėjusi gamta švenčia susitaikymo šventę su

savo palaidūnu sūnumi – žmogumi. Pentėjas pakartoja Dioniso likimą, jis virsta paties Dioniso paveikslu, jo kauke. Johnas Salley'is rašo: „Šitaip jis (Pentėjas – *M. R.*) yra priverstas ne tik pripažinti dievo tapatybę, bet ir ją įkūnyti, liudyti ligi pat sutriuškinimo".[65]

Euripido tragedijoje yra dar viena tema, į kurią atkreiptinas dėmesys. Tai Dioniso ir jaučio panašumas. Kai Pentėjas bando rišti Dionisą, paaiškėja, jog jis rišo jautį.

Di. Tvarte, kur mane uždarė, buvo ėdžios, o prie jų
Didis jautis. Šiam surišo ir kanopas, ir kelius,
Vos alsuodamas iš pykčio – liejos prakaitas srovėm,
Dantimis sukąstos lūpos. Aš, sėdėdamas šalia,
Sau ramiai į jį žiūrėjau.

Turėdami omenyje Dioniso ir Pentėjo, taip pat Dioniso ir jaučio panašumą, galime laikyti tai racionaliojo Pentėjo ėjimu į labirintą. Čia matome paraleles su Tesėjo kova prieš Minotaurą. Šitaip modeliuojami žmogaus ir gamtos, žmogaus ir gyvūno santykiai, kultūros ir gamtos susidūrimo kontekste sprendžiamas aukos klausimas. Denisas Hollier, rašydamas apie Jacquesą Bataill'į, pabrėžia, kad labirintas – ne žmogaus rankų darbas, jis neturi autoriaus, nesiejamas nei su tėvo darbu, nei su motinos glėbiu. Nors urvų tinklai (panašūs į Lascoux) verčia galvoti apie pasaulio glėbį, būtų pernelyg paprasta aiškinti labirintą tik viena – arba gamtos, arba kultūros kūryba. Labirintas suardo priešybes, daro jas sudėtingas. Labirintas niekam nėra saugi, neutrali erdvė: vieniems jis liepia kilnoti kojas šokyje, kitiems – apsvaigusiems pasiklysti kelyje; tai apsvaigimo vieta. Bet būtų per anksti mėginti jį apibūdinti subjektyvumo ar objektyvumo kategorijomis. Labirinto ateitis nežinoma, jos negalima įsivaizduoti. Susitikimas su gyvenimu pilnas rizikos. Tačiau reikia pajėgti vis iš naujo jį teigti, imtis šios rizikos be jokių garantijų. Nietzsche laiko save filosofo Dioniso mokiniu. Jis aprašo Tesėjo likimą, kurį galime palyginti su Pentėjo likimu.

„Tesėjas tampa absurdiškas, – tarė Ariadnė, – Tesėjas tampa dorybingas!“ <...> „Ariadne, – tarė Dionisas. – Tu esi labirintas. Tesėjas pasiklydo tavyje, jis nebeturi jokio siūlo; kokia jam dabar nauda iš to, kad jo nesuės Minotauras? Tai, kas jį naikina, blogiau už Minotaurą“. „Tu meilikauji man, – atsakė Ariadnė, – bet jei aš myliu, nenoriu užjausti; aš bjauriuosi savo užuojauta: manyje yra visų herojų žūtis. Tai mano paskutinė meilė Tesėjui: aš jį sunaikinu“.[66]

Legenda pasakoja apie Ariadnę, kuri parūpina Tesėjui siūlų kamuolį, kad jis galėtų išeiti iš labirinto, susitikęs su Minotauru. Nietzsche atmeta išmintingo herojaus ir Ariadnės tapatinimą. Tesėjui, kaip ir Pentėjui, tenka žūti, jis virsta „raguotu vyru“: Ariadnės labirintas yra Dionisas. Dionisas moko transgresijos patirties. Jei galvojame apie Dionisą kaip apie labirintą, Tesėjas yra tapatus Minotaurui, arba Dionisui; herojus eina pasitikti tiesos, ir grįžimo atgal nebus. Nėra metodo, nėra anamnezės, nėra Ariadnės siūlo, yra tik kelias labirinte – dieviškojo gyvulio ir žmogiškojo dievo susitikimas.

Nietzsche buvo įsitikinęs: „Žinios ir tapsmas nesuderinami. Mokslas – tai sustingusios sąvokos, kurios negali aprėpti pasaulio kaip Herakleito upės, nenutrūkstančio tapsmo pasaulio. Mokslo, tiesos, kalbos prigimtis yra priešinga pasaulio prigimčiai: pastaroji yra kintanti, tampanti, o mokslas, tiesa, kalba yra susiję su tuo, kas statiška, nekintama, tapatu. Mokslas, tiesa, kalba yra antropomorfiški, griežtai jų laikytis, – vadinasi, skirti sau Pentėjo ir Tesėjo lemtį. Nietzsche įsitikinęs, kad ir budintis protas gimdo chimeras, kurios sunaikina žmogų ir yra „blogesnės už Minotaurą“. Būdraujančio proto nesugebėjimas laiduoti atvirumo kitam, kitokiam, kuris jį sunaikina, yra jo saviafektacija.

Kalbėdamas apie savąją transgresijos patirtį, Nietzsche rašo: „Pažvelkime į savo veidą. Mes esame hiperborėjai – pakankamai gerai žinome, kaip toli nuo jų gyvename. „Nei žemėje, nei vandenyje neatrasi kelio pas hiperborėjus“, – taip mus suprato dar Pin-

daras. Mūsų gyvenimas, mūsų laimė – anapus šiaurės, ledų, mirties. Mes atradome savo laimę, mes žinome kelią, mes esame atradę išėjimą iš tūkstantmečių labirinto. Kas gi jį atrado? Ar iš tiesų šių dienų žmogus? – „Nežinau, kur man dėtis; aš esu tas, kurs nežino, kur jam dėtis", – atsidūsta šių dienų žmogus. Tuo epochiškumu sergame ir mes, sergame tingiu pasauliu, neryžtingu kompromisu, visu dorovingo šiuolaikinio Taip ir Ne ištvirkimu. Tas pakantumas, *largeur* širdies, kuri viską „atleidžia", viską „supranta", veikia mus kaip sirokas. Verčiau gyventi tarp ledynų, negu tarp šių dienų dorybingų ir kitokių pietų vėjų. Mes buvome pakankamai drąsūs, negailėjome nei savęs, nei kitų, bet ilgai nesupratome, kur nukreipti savo drąsą. Mes tapome paniurę, mus vadino fatalistais. Mūsų fatumas – tai buvo pilnatvė, įtampa, jėgų kaupimas. Mes ilgėjomės žaibo ir darbo, ir toliausiai buvome nuo bejėgių laimės, nuo „susitaikymo". Įtampa apie mus, mumyse pačiuose didėjo: *nes mes neturėjome kelio.* Mūsų laimės formulė: Taip, Ne, tiesi linija, tikslas..."[67]

Foucault apibūdina Nietzschę kaip mąstytoją, kuris bando atkasti antropologines filosofijos šaknis. Nietzsche siūlo ateities filosofiją, kalbančią ne apie žmogų, bet apie antžmogį. Antžmogis – tai mintis, pranokstanti metafizinio humanizmo tradicijas. Žmogus nebėra privilegijuotas filosofijos pagrindas ir centras, filosofija nebesiremia nuovokomis. Išsiskaidant žmogaus sampratai, sugrįžta kalbos būties problema – problema, kaip susitvarkyti su kalbos įvairove. Nietzsche mano, kad kalba nesuteikia mums jokių žinių apie daiktus pačius savaime; tarp žodžių ir daiktų yra neįveikiama bedugnė.

Žmogui kalba yra mechanizmas sąvokoms kurti. Savo ruožtu sąvoka – tai „netapatus tapatybės postulavimas", rezultuojantis dydis metaforinėje perkėlimų grandinėje. Sutikdamas su neišvengiamu kalbos ribotumu, Nietzsche perkelia akcentą į tapsmą, kurį nuolatos tenka paliudyti, tapsmo teigimo vardan stengiasi išsivaduoti iš lingvistinio reliatyvumo. Sąvokos „protas", „valia", „prie-

žastis", „būtis" ir kt. yra virtusios kalbiniais stabais, jos nustelbia tapsmą. Teigimas, teigiantis save ir atsisakantis visko, kas nebeįstengia savęs teigti, vyrauja ir kalbos srityje. Nietzsche išsako mintį, kad intelektas anaiptol neatspindi tikrovės, bet kaip tik ją pridengia. Tokio pridengimo išraiška yra ir įvardinimas. Ir šiuo atžvilgiu Nietzsche nori atsiriboti nuo Platono, kuris stengėsi padaryti juslinį įvairialypumą priklausomą nuo visuotinės esmių vienovės.

Nietzsche pakeičia pažinimo ir retorikos santykius, nagrinėdamas kalbą kaip pačių žmonių kūrinį: metaforos, metonimijos, tropai ir kt. jam ne mažiau svarbu kaip sąvokos. Kalba prasideda ir pasireiškia gebėjimu kurti. Nietzsche'i sąvoka yra tai, kas lieka po metaforos. Reikšmingas yra jo tiesos apibrėžimas: „Tad kas gi yra tiesa? Dinamiška metaforų, metonimijų, antropomorfizmų virtinė – trumpai tariant, suma žmogiškųjų santykių, kurie yra poetiškai, retoriškai performuoti, sustiprinti, pritaikyti ir kurie po ilgo vartojimo atrodo neabejotini, kanoniški ir žmonėms būtini; tiesos – tai iliuzijos, kurias esame pamiršę kaip iliuzijas; metaforos, kurios yra nusidėvėjusios ir nebeturinčios jutiminės galios; monetos, kurios prarado savo reljefą ir dabar tėra tik metalas, nebe pinigai".[68]

Nietzsche's pedagogikos pagrindus sudaro gyvenimo, bet ne tiesos meilė. Mylėti vien tiesą – reiškia nemylėti gyvenimo; mylėti gyvenimą – reiškia mylėti ir tiesą. Tik tas, kuris įkūnija tiesą, gali apie ją kalbėti. Nietzsche sako: „...bet negalėjimas meluoti toli gražu dar nėra meilė tiesai. Tad būkite atsargūs! <...> Kas sumeluot negali, tam ir tiesos žinot nelemta".[69] Nietzsche's ieškojimus užbaigia Zaratustros mokyme išreikšta formulė: „Esu aš tas, kas būt turiu".[70] Apie save Zaratustra sako: „Aš *toks* esu nuo pat gimimo: traukiąs aukštyn, aukštyn ir užtraukiąs, traukėjas aš, augintojas ir auklėtojas, kuris ne veltui sau kadais yra pasakęs: „Darykis toks, koksai esi!"[71]

Zaratustros ola skatina prisiminti Platono olą, bet dabartinis olos gyventojas yra „tūkstantrankis eikvotojas". Zaratustra yra

Dioniso antrininkas – liudytojas, „taip“ sakytojas. Nietzsche gina šią naują pedagogiką: „Darykis toks, koksai esi!“ Tuo jis atsiriboja nuo Platono ir jo tiesos. Nietzsche rašo: „Kaip „tikrasis pasaulis“ pagaliau tapo pasaka. *Vienos klaidos istorija.* 1. Tikrasis pasaulis, pasiekiamas išminčiui, šventajam, dorybingajam, – jis jame gyvena, *jis yra tas pasaulis.* (Seniausias idėjos pavidalas, santykiškai protingas, paprastas, įtikinantis. Sakinio „aš, Platonas, esu tiesa“ parafrazė.) 2. Tikrasis pasaulis, nepasiekiamas dabar, tačiau pažadėtas išminčiui, šventajam, dorybingajam („atgailaujančiam nusidėjėliui“). (Idėjos pažanga: ji tampa vis subtilesnė, lemtingesnė, platesnė – *ji tampa moterimi,* ji tampa krikščioniška...) 3. Tikrasis pasaulis, nepasiekiamas, neįrodomas, nežadamas, tačiau jis yra paguoda, įpareigojimas, imperatyvas vien jau dėl to, kad mąstomas. (Iš esmės sena saulė, tačiau šviečianti pro miglą ir skepsį; idėja, tapusi sublimuota, išblyškusi, šiaurietiška, kenigsbergiška.) 4. Tikrasis pasaulis – nepasiekiamas? Šiaip ar taip, dar nepasiektas. O jei nepasiektas, tai ir *nepažintas.* Vadinasi, ir nepaguodžiantis, neišganantis, neįpareigojantis: kam gi mus gali įpareigoti tai, kas nepažinta?.. (Dulsvas rytas. Pirmas proto žiovulys. Pozityvizmo gaidgystė.) 5. „Tikrasis pasaulis“ – idėja, jau niekam nenaudinga, net neįpareigojanti – nenaudinga, tapusi nereikalinga idėja, *vadinasi,* atmesta idėja: pašalinkime ją! (Šviesi diena; pusryčiai; *Bon sens* ir linksmybės sugrįžimas, susigėdęs ir nuraudęs Platonas; visų laisvų dvasių šurmulys.) 6. Mes pašalinome tikrąjį pasaulį: koks pasaulis mums liko? Galbūt regimasis?.. Bet ne! *Kartu su tikruoju pasauliu mes pašalinome ir regimąjį!* (Vidudienis trumpiausio šešėlio akimirka; ilgiausiai egzistavusios klaidos pabaiga; žmonijos apogėjus; *INCIPIT ZARATHUSTRA“.)*[72]

Zaratustros išvados, kurias subrandina Nietzsche, – tai „vidudienio“ arba „amžinybės kaip amžinojo sugrįžimo“ filosofijos išvados, arba naujasis radikalizmas kritikuojant subjektą. Mokymas apie amžinąjį sugrįžimą pakeičia platoniškąjį laiką kaip judantį am-

žinybės paveikslą. Nietzsche atmeta ne tik visas optimistines pažiūras, bet ir pasyvųjį nihilizmą, silpnąjį pesimizmą. Dar 1886 m. jis rašė: „Galbūt tiesa yra moteris, kuri tam tikrais sumetimais nenori atskleisti priežasčių. Galbūt jos vardas graikų kalboje yra Baubo? ...Ak, tie graikai! Jie tai bent mokėjo gyventi. Tam reikėjo drąsos – būti paviršiuje, prie klostės, prie kailio, garbinti iliuziją, tikėti formomis, garsais, žodžiais, visa Olimpo grožybe! Tie graikai buvo paviršutiniški – iš gilumo! Bet ar prie to negrįžtame ir mes, – kurie nusukę dvasiai galvą, užsiropštę aukščiausion ir pavojingiausion šių dienų minties viršūnėn tyrinėja save iš tenai, žvelgia žemyn? Ar kaip tik tuo mes nesame panašūs į graikus – formų, garsų, žodžių garbintojus? Ir kaip tik dėl to – menininkus?“[73]

Amžinojo sugrįžimo samprata yra dalis mokymo apie naują santykį su gyvenimu, kūryba, kančiomis, teigimu, tai tragiškosios pasaulėjautos dalis. Jutimų, permainų, prieštaravimų, kančių pasaulis – nebe šešėlis ar iliuzija, bet vienintelė realybė, kurioje gyvename ir kuri mums priklauso. Nietzsche laiko tiesą prieštaringa ir kintančia, numatančia nepabaigiamą tyrinėjimą ir valią kurti. Tragiškasis filosofas nusigręžia nuo abstrakcijų ir linksta į tiesą, reikšmingą kaip gyvenimo elementas. Nietzsche pasinaudoja senovės mitu apie Tesėją ir Ariadnę, apibūdindamas žmogaus tiesos ilgesį ir jo nepabaigiamus ieškojimus, kurie, jei būtų garbingai įgyvendinti iki galo, galėtų sugriauti ir tiesą, ir gyvenimą. Protas nebeturi nekintančios, antgamtinės esmės, formuojančios universalijas ir konstruojančios silogizmus. Tai mūsų pagrindinių instinktų ir potroškių, mūsų valios galiai dalis. Labai panašų dalyką Nietzsche įžvelgia žmogaus ir gyvenimo santykiuose, kur pažinimas tėra tik vienas iš aspektų:

„Šviesa esu: o, kad naktis aš būčiau! Ir tai yra vienatvė mano, kad aš šviesos esu apjuostas.

O, kad nakties tamsa aš būčiau! Kaip godžiai žįst šviesos krūtis aš imčiau!

Ir jus pačias palaimint dar norėčiau, žvaigždutės mirgančios ir žiburėliai jūs, ten šviečiantys aukštybėj! – ir būt laimingas aš norėčiau, šviesos jūs dovanom apdovanotas.

Bet gyvenu šviesoj aš savo ir sugeriu atgal liepsnas, kurios įsidega many ir iš manęs ištrūksta“.[74]

Amžinojo sugrįžimo samprata atmeta antlaikiško dievo antgamtinę amžinybę, bet visada teigia kuriančias ir griaunančias žmogaus ir gamtos jėgas. Amžinasis sugrįžimas – sudėtinė „nekalto tapsmo“ dalis. Amžinąjį sugrįžimą Nietzsche pats vadina esmingiausiu Zaratustros mokymu, kuris yra glaudžiai susijęs su ateitimi. Apie Zaratustrą Nietzsche sako: „Aiškiaregys, norėtojas, kūrėjas; ir ateitis pati, ir ateitin dar tiltas – ir, nors ir liūdna pripažinti, – dar lyg luošys prie šito tilto: tas viskas štai yra Zaratustra“.[75] Mokymas apie amžinąjį sugrįžimą siejasi su subjekto subjektyvizmo įveikimu. Todėl Nietzsche kalba apie „patį didžiausią sunkumą“: „Kas būtų, jei dieną ar naktį pas tave, į tavo nuošalią vienatvę įsivogtų koks demonas ir tartų: „Šį gyvenimą, kurį nūnai gyveni ir jau esi gyvenęs, turėsi nugyventi dar kartą ir dar aibę kartų, ir nieko jame nebus naujo, kaip tik kiekvienas skausmas ir kiekvienas malonumas, kiekviena mintis ir kiekvienas atodūsis bei visa, kas buvo neįsivaizduojamai maža ir didu tavo gyvenime, turės grįžti vėl pas tave tokia pat tvarka ir seka – lygiai taip pat, kaip štai šis voras ir ši mėnesienos šviesa tarp medžių, lygiai taip pat, kaip ši akimirka ir aš pats. Amžinieji būties smėlio laikrodžiai vėl apsiverčia – o podraug su jais ir tu, smiltelė tarp smiltelių!“ – Ar tu nekristum ant žemės ir, griežbeing dantimis, neprakeiktum taip kalbančio demono? O gal tau kartą tektų patirti nuostabią akimirką, kad jam atsakytum: „Tu esi dievas, ir aš niekada nesu girdėjęs ko nors dieviškesnio!“ Jei tave persmelktų ši mintis, ji tave pakeistų ir, galimas daiktas, sutrintų į dulkes; klausimas, lydintis viską ir visada: „ar norėtum viso to dar kartą, dar be galo daug kartų?“ – baisingai prislėgtų tavo poelgius! Vis dėlto kaip gerai turėtum elgtis su savi-

mi ir savo gyvenimu, kad netrokštum nieko daugiau, vien tik šio amžinojo patvirtinimo ir patvirtinimo antspaudo?“[76]

Tačiau amžinasis sugrįžimas nieku būdu nėra dabarties pasikartojimas, nėra blogoji begalybė. Jis realizuojasi ten, kur valia galiai teigia save. Kad teigtų save, ji turi mokėti save valdyti. Šiuolaikinis silpnas žmogus, nemokantis susikaupti, to nesugeba, o tas, kuris nesusikaupia, negali kurti. Teigimas yra kūryba, galia, kuri trokšta „retrospektyviai“, nemoka savęs norėti ir teigti. Nietzsche ją vadina keršto dvasia, dar nesuvokusia, jog ji laiko kalėjime pati save:

„Kuomet pas žmones aš buvau nuėjęs, radau juos sėdinčius ant išdidumo seno: visi jie buvo įsikalę, kad jau seniai jiems aišku, kas žmogui gera ir kas bloga.

Ir senas, nuobodus dalykas atrodė kalbos jiems apie dorybę; o kas gerai miegot norėjo, tasai, prieš eidamas į guolį, dar pakalbėdavo truputį tiek apie „gėrį“, tiek apie „blogį“.

Ir išblaškiau aš mieguistumą šitą, kuomet paskelbiau tokią mintį: kas gera ir kas bloga, *to dar nežino niekas* – nebent tiktai kūrėjas!“[77] Pagiežos žmogus nepažįsta nei teigimo, nei džiaugsmo, nei palaimos, jis priešiškas gyvenimui. Kas nemoka kurti, yra savo neigimo vergas, kas nesugeba įsakyti sau, tam teks klausyti kito. Kūrėjas – tai teigėjas ir viešpats sau ir savo „vidiniam chaosui“. Teigimas neturi kito objekto, vien save patį.

Teigimas – tai ir kūrybos bei tapsmo teigimas. Mokymas apie amžinąjį sugrįžimą – mokymas apie teigimą. Tik tas, kuris teigia arba būna teigiamas, sugrįžta. Amžinasis sugrįžimas yra tapsmo tąsa. Nietzsche rašo:

„Juk viskas eina, viskas grįžta; būties taip amžiais sukas ratas. Ir viskas miršta, viskas vėl pražysta; būties taip amžiais slenka metas.

Juk viskas lūžta, viskas vėl iš naujo jungias; būties taip amžiais namas renčias. Ir viskas skirias, viskas sveikinasi vėlei; per amžius lieka ištikimas sau būties tas ratas.

Būtis akimirką kiekvieną randas; aplink kiekvieną „čia“ vis sukas rutulys „tenai“. O vidurys yra visur. Tik kreivas amžinybės takas“.[78]

Žmogui reikia dar daug mokytis, kad išmoktų teigti. Net ir didieji žmonės to dar nemoka: jie nemoka juoktis, nemoka groti, nemoka šokti.

„Baikščius, sugėdintus ir nerangius be galo, kaip tigras tas, kuriam jo šuolis nepavyko: aš tokius, žmonės jūs didžiųjų siekių, mačiau jus kiūtinant į šalį. Jums nepasisekė ***kauliukai mesti.***

Bet kas gi jums, kurie kauliukais žaidžiat, iš viso to išeina?! Jūs neišmokot žaisti ir šaipytis, kaip žaisti ir šaipytis reikia!“[79]

Juokdamasis žmogus liudija kančias, žaidimu – staigmeną ir staigmenos būtinybę, šokiu – tapsmą ir tapsmo buvimą. Taip jis mokosi įveikti savo smulkų „aš“ ir įsijungti į „nekaltą“ tapsmo žaidimą.

Į labirintą taip pat galima žiūrėti kaip į amžinojo sugrįžimo vaizdinį – tapsmo liudijimą. Veikale „Štai taip Zaratustra kalbėjo“ randame daug nuorodų į olą, kuriai priskiriama daug reikšmių: Zaratustra nurodo kelią aukštyn į savo olą; kviečia didžiųjų siekių žmones dalyvauti puotoje jo oloje; ola palyginama su žmonių pasauliu; oloje slypi nuoroda į tai, kad joje yra daug slėptuvių, kerčių, kad ji yra erdvi ir joje kiekvienam rasis vietos. Pačiam Nietzsche'i tai vieta, kur galima mokyti žmones užmiršti. Priešingai Platonui ir jo olos sąsajai su anamneze arba mokymu apie prisiminimą, Nietzsche ieško naujų santykių su laiku. Jis nurodo: „Bet žmogus stebisi ir savimi, tuo, kad negali išmokti pamiršti ir visada yra prikaltas prie praeities; kad ir kiek toli jis nubėgtų, grandinė velkasi kartu. Ar ne stebuklas, kad akimirka, kuri plyksteli lygiai taip pat greitai, kaip ir išnyksta, kuri atsiranda iš nieko ir pavirsta į nieką, kad ši akimirka vis dėlto sugrįžta kaip vaiduoklis ir trikdo kitos, vėlesnės akimirkos ramybę“.[80]

Naujame santykyje su laiku ieškoma naujo santykio su gyvenimu. Gyvenimas – yra šventė, – moko Dionisas Zaratustrą.

„– jis meilės trokšta, neapykantos jis geidžia, turtingas jis be galo: jis dovanoja, švaisto ir maldauja, kad jį kas nors paimtų, dėkoja imančiajam, jis būti neapkenčiamas mielai norėtų,

– jis toks turtingas, kad net ir skausmo nori, ir pragaro, ir neapykantos, ir gėdos, ir luošumo, taip pat *pasaulio* trokšta, – nes šis pasaulis, o, jūs jį pažįstat!

Didžiųjų siekių žmonės – jis jūsų trokšta, tas džiaugsmas nenumaldomas ir palaimingas, – jis skausmo jūsų, o, nevykėliai, geidauja! Kiekvienas džiaugsmas amžinasis nevykėlio juk ilgis.

Nes džiaugsmas pats savęs tenori, tad ir širdies jis skausmo laukia! O, laime tu, o, skausme! Širdie tu mano, plyški! O, jūs didžiųjų siekių žmonės, įsidėmėkite galiausiai, kad skausmas amžinybės geidžia,

– jisai *visų* dalykų amžinybės geidžia, jis yra daina: *ji nori būti amžina!*“[81]

Zaratustros išvados, pateikiamos visiems ir niekam, parašytos raštingiems žmonėms (turėtinas omenyje Nietzsche's požiūris į šių dienų žmogaus raštingumą!), ir gali būti, jog šis laikmetis per daug skuba, kad perskaitytų tai, kas svarbiausia. Nietzsche visuomet pabrėždavo, kad žmogui būtina mokytis iš gyvūnų. Zaratustrą lydi ir tam tikra prasme jo esmę išsako erelis ir gyvatė – aukščiausiai skraidantys ir žemiausiai šliaužiojantys gyvūnai. Erelis ir gyvatė turi be galo daug simbolinių reikšmių, panaudotų ir įaustų į Nietzsche's veikalą, ypač susijusių su amžinojo sugrįžimo idėja: erelis simbolizuoja didįjį kosminį ciklą, o savo uodegą įsikandusi gyvatė nuo senų senovės buvo laiko simbolis. Erelis su apsivijusia jo kaklą gyvate skatina mąstyti apie amžinybės ratą ir įsijungimą į jį.

Zaratustra žino, kad naujo santykio su laiku negali pasiekti nei didžiųjų siekių žmogus, nei jis pats. Tik visiškai pakeitęs požiūrį į gyvenimą žmogus sugebės įsijungti į amžinybės ratą. Kaip tatai jau ne kartą yra atsispindėję literatūroje, čia turima galvoje ne koks „supermenas“, bet tik visiškai kitas požiūris į tapsmą, po-

žiūris, nebūdingas šiuolaikiniam žmogui. Net didžiųjų siekių žmonės nesuvokia šio lemiamo dalyko, jie pasirengę savo pavidalu „dėl pertekliaus ir išminties pavirsti asilais". Neužtenka kaip asilui tik sakyti: „Taip!" ir sutikti su šiuo tapsmo pasauliu. Zaratustra prisimena:

„Kuomet, sugrįžęs iš vienatvės savo, ėjau per tiltą šį aš pirmą kartą, akim savom nebetikėjau – žiūriu vienaip, žiūriu kitaip, kol pasakiau galiausiai: „Bet jukgi tai ausis! Ausis sulig žmogaus didumo!" Aš dar geriau įsižiūrėjau: ir iš tikrųjų už ausies ten dar kažkas krutėjo – mažytis toks, vargšelis, gležnas. Dabar jau supratau aš aiškiai: ausis ši didelė be galo stirksojo ant mažyčio ir plonučio koto, – o kotas tas tai ne kas kita, kaip žmogus! Ir jeigu kas dar akinius turėjo, tasai galėjo net įžvelgt veidelį mažučiuką, pavydo kupiną didžiausio, ir dar išpampusią sieliūkštę ant koto kybarojant. Bet žmonės man kalbėjo, kad ta ausis didžiulė yra ne šiaip sau koks žmogelis, o didelis žmogus, kurs genijaus vardu vadinas".[82]

Ausis yra labirintas – tapsmo arba teigimo labirintas. Gilles Deleuze'as pabrėžia, kad Nietzsche'i tapsmas turi prasmę tada, kai teigiamas pats teigimas. Dionisas sako Ariadnei: „Tu turi mažas ausis, tu turi mano ausis: sakyk „taip". Deleuze'as nurodo: tai, kad Ariadnė turi Dioniso ausis, reiškia, jog teigimas pats turi tapti tuo, kas teigiama. Ji yra išgirdusi Dioniso teigimą, tad pati turi teigti taip, kad išgirstų Dionisas.

Zaratustrą Nietzsche vadina tik „tiesos sakytoju", „skrydžio parengėju". Knygos „Štai taip Zaratustra kalbėjo" paskutinį skyrių „Ženklas" Nietzsche baigia šlovės giesme Saulei:

„Tiek to! Jie dar į akį tebeduoda, šitie didžiųjų siekių žmonės, kai *aš* esu pakilęs <...>

Jie tebemiega dar oloj manojoj, jų sapnas geria dar dainas manas svaigiąsias. Tačiau ausų, kurios *manęs* klausytųs, ausų tų *klausančiųjų* – nėra išvis jų kūne" <...>

Puiku! Jau liūtas pasirodė, nebetoli vaikai manieji, Zaratustra subrendo, manoji valanda atėjo:

Tatai yra *manasis* rytas, *mana* diena jau aušta: *tad kilk greičiau, artėki, vidurdieni didysis!*"[83]

Liūtas simbolizuoja galią ištarti „šventąjį ne", paneigti senąsias vertybes, didžiųjų siekių žmonių rimtumą, paties Zaratustros „paskutinę nuodėmę" – „užuojautą didžiųjų siekių žmonėms". Liūtas – trečiojo dvasios virsmo, jos tapimo vaiku ženklas. Nietzsche rašo:

„Tad, broliai mano, pasakykit, ar gali vaikas padaryti, ko net ir liūtas neįstengė? Kam liūtui, žvėriui tam plėšriajam, dar ir vaiku pavirsti?

O vaikas juk – tai nekaltybė, tai užmarštis, pradžia nauja, tai žaismas, ratas, pats riedąs savaime, tai judesys pirmasis, tai šventas pritarimas.

Taip, taip, o broliai mano, kūrimo žaismui reikia pritarimo švento: dvasia nūnai savosios valios geidžia, atgauna *savąjį* pasaulį toji, kuri praradusi jį buvo."[84]

Eugene'as Finkas teigė, kad Nietzsche's filosofija peržengia metafizikos tradicijos ribas, kai nueina ligi būties ir tapsmo kaip žaidimo sampratos. Šiuo atžvilgiu paralelės, brėžiamos tarp Nietzsche's ir dionisiškojo elemento, priartina Herakleito, žvelgusio į pasaulį kaip į kosminį žaidimą, tragišką išmintį. Kai žmogus išmoks rimtai žiūrėti ne į savo kaukę, kuri nuo jo atitolina egzistencijos baisybes ir užtikrina „metafizinį komfortą", o į patį žaidimą, jis taps panašus į vaiką. Tik vaikas pažįsta „nekaltą tapsmą", nes dar nėra išmokęs „pašalinti laiko". Šių dienų žmogus, mokslo ir metafizikos dėka pasidaręs rimtuoliu, yra praradęs sugebėjimą būti vaiku, dėl savo rimtumo pamiršta viską, kas gyvenime svarbu: sugebėjimą džiaugtis, juoktis, šokti, net mąstyti. Nietzsche sako: „Mokytis mąstyti: mūsų mokyklose apie tai neturima jokio supratimo. Net universitetuose, net tarp tikrų filosofijos mokslininkų

logika kaip teorija, kaip praktika, kaip amatas pradeda nykti. Tik paskaitykime vokiečių knygas: jokios, net menkiausios užuominos apie tai, kad mąstymui reikalinga technika, mokymo planas, valia siekti meistriškumo, – kad mąstymo būtų norima išmokti kaip <...> šokio...“[85] Kelias į vidurdienio filosofiją su jos nauja akimirkos samprata, kai amžinybė nebemeta šešėlio, bet stovi zeni-
e, yra ilgas.

3. Bergsonas: „pozityvioji metafizika“ ir trukmė

Pasiekti giliausias pasąmonės slėptuves, tirti tai, ką aš ką tik pavadinau neregimąja pasąmonės ugnimi, – tai bus pagrindinis ateinančio amžiaus psichologijos uždavinys. Neabejoju, kad ten jos laukia nuostabūs atradimai, galimas daiktas, tokie pat reikšmingi, kaip praėjusio amžiaus fizikos ir gamtos mokslų atradimai.

Henri Bergsonas „*Sapnas*“

Mums duotas kintantis nepertraukiamumas, kuriame viskas keičiasi ir išlieka: kodėl gi mums išskirstant jį į dvi sąvokas – nenutrūkstamumą ir kaitą – nenutrūkstamumui atstovauja kūnai, o kaitai vienalytis judėjimas erdvėje?

Henri Bergsonas „*Materija ir atmintis*“

Bergsono filosofija paliko toli siekiančią ir išlaisvinančią įtaką, ypač įtakinga ji buvo neakademiniuose rašytojų, menininkų sluoksniuose. Tai, kaip ryžtingai Bergsonas imasi, viena, moksliškai pagrįstos pozityvizmo ir natūralizmo kritikos ir, antra, intelektualinės bei sąmonės filosofijos kritikos, paruošia dirvą fenomenologinės filosofijos idėjoms suvokti. Šiuo atžvilgiu pozityvus buvo ir Bergsono atsidėjimas to, kas akivaizdu arba duota, suvokimo, prisiminimo, trukmės laike analizei. Bergsono trukmės filosofija padarė gilų įspūdį Maxui Scheleriui, Alfredui Schutzui ir kitiems.

Henri Bergsonas gimė Paryžiuje 1859 m. spalio 15 d., tais pačiais metais, kai išėjo Charleso Darwino veikalas „Rūšių atsiradimas“. Bergsono motina kilusi iš Airijos, tėvo giminės gyvena Lenkijoje. Bergsonas mokosi Condorcet licėjuje, kur 1875 m. gauna pagyrimo raštą už pažangų retorikos mokymąsi[86], o 1877 m. – pirmąjį apdovanojimą už matematikos žinias. 1878–1881 m. Bergsonas tęsia mokslą *École Normale Supérieure* – elitinėje Prancūzijos

Respublikos mokykloje, rengiančioje būsimuosius mokslo kadrus. Mokslą jis pabaigia 1881 m. ir pradeda dirbti filosofijos dėstytoju. Ir vėliau Bergsonas daug dėmesio skiria pedagoginei veiklai, skaitydamas filosofijos paskaitas licėjuose ir aukštosiose mokyklose: 1881–1882 m. Angers'o, 1883–1888 m. Clermont-Ferrand'o gimnazijose, 1889–1897 m. jis yra Henriko IV licėjaus profesorius; 1897–1900 m. dirba *École Normale Supérieure,* 1900–1923 m. – *Collège de France.* 1891 m. Bergsonas veda Louise Neubourger, Marcelio Prousto pusseserę. Iš šios santuokos gimsta duktė, kuri po filosofo mirties kartu su pusbroliu Flaurice Delattre rūpinasi Bergsono filosofiniu palikimu. 1901 m. Bergsonas išrenkamas Etinių ir politinių mokslų akademijos nariu, o nuo 1914 m. jis Prancūzijos Akademijos narys. 1928 m. Bergsonui paskiriama Nobelio premija – jis antrasis filosofas po Rudolfo Euckeno, gavęs premiją už nuopelnus literatūrai. Tuo tarpu popiežius Pijus X 1914 m. įtraukia Bergsono veikalus į draudžiamųjų knygų sąrašą.[87]

Pirmąjį reikšmingą darbą „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis"[88], parašytą kaip daktaro disertaciją, Bergsonas išleidžia 1889 m. Antrasis darbas, taip pat įteiktas daktaro laipsniui gauti, – Aristoteliui skirta apybraiža *„Quid Aristoteles de loco senserit".* Po jų eina „Materija ir atmintis"[89] (1897), „Juokas" (1900), „Kūrybinė evoliucija" (1907), „Dvasinė energija" (1919), „Du moralės ir religijos šaltiniai" (1932) ir esė rinkinys „Mintis ir judėjimas" (1934). Greta šių darbų paminėtinas Alberto Einsteino reliatyvumo teorijai skirtas veikalas „Trukmė ir vienalaikiškumas". 1910–1930 m. laikotarpis publikacijų ne itin turtingas, tačiau reikia pabrėžti 1911 m. Bolonijoje, IV Tarptautiniame filosofų kongrese perskaitytą referatą apie filosofinę intuiciją. Nuo 1914 m. Bergsonas atkakliau ima domėtis politiniais klausimais. Tais metais jis išrenkamas ketvirtuoju Etinių ir politinių mokslų akademijos prezidentu. Jo pasakytos kalbos pateikiamos rinkinyje „Karo reikšmė". Spręsdamas politinius uždavinius, Bergsonas per Pirmąjį pasaulinį karą aplanko Ispaniją ir Ameriką. 1922 m. prancūzų

fizikų kvietimu į Paryžių skaityti pranešimo Prancūzų filosofų draugijoje atvyksta Albertas Einsteinas ir susipažįsta su Bergsonu. 1922 m. Tautų sąjungoje įsteigiama Inteligentų bendradarbiavimo komisija, kurios prezidentu 1922–1925 m. tampa Bergsonas. Šioje komisijoje jis dar sykį susitinka su Einsteinu, tačiau glaudesni ryšiai neužsimezga.

Bergsonas miršta 1941 m. sausio 4 d. persišaldęs belaukdamas okupacinės valdžios įstaigoje piliečių registracijos eilėje. Mišios, laikomos Paryžiaus Dievo Motinos katedroje, pavirto politiniu protestu prieš okupantus.

XIX a. pabaiga ir XX a. pradžia – laikotarpis, kuriuo prasideda ir suklesti Bergsono filosofinė veikla ir sustiprėja jos įtaka, kupinas prieštaringų įvykių ir įvairialypių impulsų mene, literatūroje, moksle. Paminėsime tik kelis iš jų: 1862 m. išleidžiami Victoro Hugo „Vargdieniai", 1880 m. – Emilio Zola „Nana", o 1913 m. išeina Marcelio Prousto ciklo „Prarasto laiko beieškant" pirmoji knyga „Svano pusėje". 1888 m. Paryžiuje įsteigiamas Pasteuro institutas, 1898 m. Pierre ir Marie Curie atranda radį, 1905 m. paskelbiama Einsteino reliatyvumo teorija. Dailėje išryškėja nauja pasaulėjauta – natūralizmą pakeičia impresionizmas, postimpresionizmas, tampa populiarūs Edouardo Manet, Claude'o Monet, vėliau Cezanne'o, Van Gogho, Gauguino, Seurat, Toulouse-Lautreco ir kitų darbai. Rodinas eksponuoja „Žmogų įlaužta nosimi", „Pragaro vartus", „Mąstytoją", „Bučinį", „Kalė miesto piliečius". 1894–1906 m. visą pasaulį sukrečia Dreyfuso teismo procesas.

Tačiau Prancūzijoje daugelis inteligentijos atstovų XIX a. pabaigos įvykius suprato ir vertino gana pesimistiškai. Tai liudija Flauberto laiškas George Sand: „Koks krachas, koks smukimas, koks menkumas, kokia beprasmybė! Ar begalime tikėti pažanga ir civilizacija, matydami, kas vyksta?" Visuomenėje didėjantis nestabilumo jausmas skatino iš naujo įvertinti gyvensenos normas ir ieškoti naujų sprendimų. Bergsonas vienas iš pirmųjų pajuto pozityvistinės filosofijos metafizinį ribotumą. Ši Auguste'o Com-

te'o pradėtoji tradicija darė milžinišką poveikį ne tik mokslui, bet ir kultūrai apskritai. Gustave'as Courbet, teigdamas savo „pozityvų" požiūrį, rašė: „Tapybos mene vaizduojami tik tokie objektai, kuriuos dailininkas gali matyti ir paliesti". Pozityvizmas iš tiesų skatino kaupti „pozityviąsias" žinias ir tyrinėti žmogų. Šiuo pagrindu susiformavo ir įsitvirtino tokie mokslai, kaip fiziologija, psichologija, sociologija ir kt. XIX a. pabaigoje Prancūzijoje populiariausi buvo pozityvistinės pakraipos mąstytojai: Hyppolite'as Taine'as, Josephas Ernestas Renanas ir kiti. Mokslai ir pozityviųjų žinių kultas daugeliui atrodė tarsi stebuklinga priemonė nuo visų socialinių nelaimių. Pozityvizmo kultivuotas metodologinis požiūris, eksperimentiniai metodai, aktualūs empirizmo laimėjimai kaupiant pozityviąsias žinias paliko šešėlyje tai, kad pozityvizmas turėjo silpną filosofinį pagrindą. Nuo laimėjimų apsvaigę pozityvistinės pakraipos mąstytojai užsibrėžė tikslą – suteikti žmonijai, o ilgainiui ir pačiam Dievui, mokslinius pagrindus. Renanas rašė: „Esu giliausiai įsitikinęs, kad ateities religija bus grynasis humanizmas, t. y. visko, kas susiję su žmogumi, kultas..." Taigi pozityvizmo antroji pusė buvo visatos antropologizavimas.

Bergsono netenkino nei reliatyvizmas, nei mechanicizmas, nei pozityvistiniam antropocentrizmui būdingas metodologinis dogmatizmas. Pozityvistinės pozicijos vienpusiškumą jis bandė įveikti atsigręždamas į metafizikos tradiciją, kuriai Prancūzijoje atstovavo Maine de Biranas, Lachelier, Ravaissonas, Boutroux. Šie skirtingi mąstytojai, pabrėžę dvasios pirmumo idėją ir vadinti spiritualistais, atkreipė Bergsono dėmesį į jo pažiūrų formavimuisi reikšmingus mąstytojus: Kantą, Malebranche'ą, Pascalį, Augustiną, Plotiną, Aristotelį. Bergsoną žavėjo šių mąstytojų dvasinis metafizinis kryptingumas, leidžiantis tyrinėti savitas žmogaus gyvenimo problemas ir vengti supaprastinimo. Jis padėjo Bergsonui suprasti, kad filosofinė mintis gali plėtotis tik komunikuodama su didžiaisiais praeities mąstytojais. Tačiau teigiama, jog iš visų filosofinių veikalų, kuriuos buvo skaitęs Bergsonas, tik Plotinas ir

Ravaissonas yra padarę jam iš tiesų neišdildomą įspūdį. Nors ir į tuos, kuriuos kritikuoja (pavyzdžiui, Kantą ir Schopenhauerį), Bergsonas nežiūri vien tik negatyviai. „Nuo šio amžiaus pradžios, – rašė Bergsonas, – Prancūzija turi didelį metafiziką, didžiausią, kokį buvo pagimdžiusi po Descartes'o ir Malebranche'o, – tai Maine de Biranas". Maine de Biranas pabrėžė skirtumą tarp išorinio ir vidinio žmogaus, išplėtodamas Pascalio mintį apie tai, kad absoliuti būtis glūdi mumyse, bet ne mes patys esame ji. Pasak jo, absoliutas yra žmogaus pažinimo objektas (priešingai Kanto nuomonei); ne žmogus, bet tik absoliutas (Dievas) yra centras.

Panašių pažiūrų buvo ir Lachelier, kuriam Bergsonas paskyrė „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis". Lachelier siejo tikrąją realybę su laisvu, kūrybingu dvasios aktyvumu. Jo nuomone, greta abstrakčiosios realybės yra konkreti realybė, suvokianti, išgyvenanti ir siejanti save su absoliutu.

Bergsonui buvo nepriimtinas spiritualistinės metafizikos atsiribojimas nuo pozityviosios patirties. Nei sąvokos, nei intelektualinė intuicija neatskleidžia tikrosios realybės. Bergsonas iškelia sau pagrindinį tikslą – „sukurti ryšį tarp metafizikos ir patirties; įjungiant mokslą ir sąmonę, ištobulinant intuicijos galią sukurti filosofiją, kuri galėtų pagrįsti ne tik bendrąsias teorijas, bet ir konkretų atskirų faktų paaiškinimą". Bergsonas mėgino įveikti vis didėjantį mokslo, filosofijos ir literatūros susvetimėjimą ir sujungti šiuos dalykus „kūrybinės evoliucijos" koncepcijoje, kurioje jiems būtų surasta atitinkama vieta. Bergsonas buvo iš tų, kurie bandė spręsti naujus filosofijos uždavinius, mėgindamas rasti vietą tam, ką buvo „pamiršęs" mokslas ir moksliškai orientuota filosofija. „Kai skaitėme Bergsono knygas, – prisimena žinomas amerikiečių pragmatizmo atstovas Williamas Jamesas, – sulig kiekvienu puslapiu mums atsiverdavo nauji horizontai; tai buvo panašu į ryto vėjelio dvelksmą ir paukščių giesmes". Bergsonas atvėrė filosofijai naują tikrovę, kurioje yra vietos tam, ką nuo seno buvo sukaupęs menas ir literatūra. Jo populiarumas rėmėsi tuo, kad likdamas ištikimas

XIX amžiui ir jo griežtam požiūriui į filosofiją jis atrado kelią į tikrovę, kurią įsisavinant meno indėlis ne mažiau reikšmingas nei mokslo.

J. L. Vieillard-Baronas filosofinį novatoriškumą įžvelgia ir Bergsono požiūryje į kalbą: „Visiškas autoriaus atsidėjimas darbui, sąmoningas įsigalėjusių sąvokų ir štampų atsisakymas, nuostata, kurią jis iš pat pradžių pasirenka, suteikia jo išraiškos būdui ypatingą skambėjimą. Jo siekiai analogiški Platonui, kuris atsisakė tuo laiku vyraujančios kalbos sampratos, kad prieitų prie sąvokos, arba Descartes'ui, savitai permąsčiusiam scholastikoje vartotus terminus: tai visuomet buvo grįžimas prie kasdienės kalbos, nuo kurios prasideda lemtingasis persilaužimas, būtinas bet kokiam naujam filosofijos požiūriui".[90]

Anglų empirizmo ir vokiečių transcendentinio idealizmo išpuoselėtos idėjos reikalavo naujos, mokslo ir filosofijos poreikius atitinkančios sintezės. Bergsonas giliai tikėjo mokslo reikšme ir niekada nepamiršdavo pabrėžti savo metodo ryšio su juo. Kaip tik ši mokslinė pakraipa iš pradžių ir traukė Bergsono dėmesį prie Herberto Spencerio evoliucijos teorijos. 1908 m. laiške amerikiečių filosofui W. Jamesui Bergsonas rašė: „Subjektyviai aš skiriu didelį dėmesį permainoms, įvykusioms mano mąstysenoje per dvejus metus po *École Normale* baigimo, t. y. nuo 1881 iki 1883 m. Ligi tol buvau susižavėjęs mechaninėmis teorijomis, su kuriomis susipažinau skaitydamas Herbertą Spencerį, ir beveik visiškai pritariau jo filosofijai. Ketinau atsidėti tam, kas tuomet buvo vadinama „mokslo filosofija", tuo tikslu baigęs *École Normale* pradėjau kai kurių pagrindinių mokslo sąvokų analizę. Kaip tik laiko sąvokos analizė mechanikos ir fizikos aspektu visiškai pakeitė visas mano idėjas. Didžiulei savo nuostabai, pastebėjau, kad „mokslinis laikas" neturi trukmės: jei visa tikrovė būtų staiga užfiksuota momentinėje fotonuotraukoje, mokslinėje daiktų sampratoje niekas nepasikeistų. Pozityvusis mokslas iš esmės atmeta trukmę. Tai

davė man rimtą impulsą apmąstymams, kurie ir atvedė prie to, kad atmečiau viską, su kuo ligi tol sutikau, ir visiškai pakeičiau savo požiūrį. „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis" aš reziumavau savo apmąstymus apie laiko sampratą moksle, su tuo susijusi visa mano tolesnė refleksija..."[91]

Bergsono atrastoji laiko tema iš tiesų pasirodė esanti ne tik tolesnių metų produktyvios diskusijos tema, bet ir atvėrė naują mokslo, filosofijos, sąmonės, gyvenimo, taip pat absoliučios tikrovės sampratą. Tam tikra prasme ją galima palyginti su Koperniko perversmu: filosofinėje laiko sampratoje ji žymi perėjimą nuo *sub specie aeternitatis* į *sub specie durationis.*

Bergsonui pirmajam pavyko atkreipti dėmesį į tai, kad laikas, apie kurį kalba mokslas, neaprėpia visų laiko išraiškų gausos. Aiškiausiai tai atsiskleidė psichologijoje, kur vis akivaizdžiau ryškėjo prieštaravimas tarp laiko, kurį galima išmatuoti chronometru, ir išgyvenamo laiko. Tą prieštaravimą parodė ne vien psichologijos eksperimentinių metodų susiformavimas. Istorinės sąmonės tyrinėjimas buvo ne mažiau reikšmingas, jis taip pat radikaliai suintensyvino laiko pojūtį. Bergsonas atkreipė dėmesį į tai, kad žmogaus gyvenimo ir istorijos turtingumas neredukuojamas į jo sąmonę, neprojektuojamas sąvokomis, neišmatuojamas ir neįeina į tą laiko sąvoką, kuria operuoja mokslas.

Mokslo suformuluotiems laiko vaizdiniams Bergsonas priešpriešino savąją laiko sampratą, kurią apibrėžė sunkiai išverčiama sąvoka – trukmė *(durée).* Mokymu apie trukmę, kurį Bergsonas pirmiausia pagrindė psichologijoje, jis atkreipė dėmesį į tradiciją, veržliai progresuojančio pozityviojo mokslo kontekste atsidūrusią šešėlyje. Ši tradicija, kurią randame dar Augustino mokyme apie laiką, taip pat Plotino ir kitų filosofų mokymuose ir kuri reiškia žmogaus gyvenimo sąsają su laiku, vėl atgavo patrauklumą ir sukėlė didelį susidomėjimą. Filosofija vėl buvo pasirengusi priminti mįsles, kurias stengėsi atspėti dar Augustinas, gilindamasis į laiko ir sielos, arba Plotinas – į laiko ir amžinybės santykius.

Artėjo nauja epocha, bet gyvenimo ir mokslo prieštaravimai nebuvo išspręsti, kompromisas tarp filosofijos ir gamtos mokslų nebuvo rastas. Klasikinio racionalizmo ir ypač pozityvistinės, mechanicistinės pakraipos įsigalėjimas psichologijoje atskleidė jo vienpusiškumą. Dar Kantas buvo pažymėjęs prieštarą: mokslas (o Kantui tai Newtono fizika) yra pozityviųjų žinių etalonas, tuo tarpu laisvė, etinės vertybės yra nepaaiškinamos Newtono mechanikos dėsniais. Tuo Kanto filosofija atskyrė subjekto žiniją nuo subjekto būties. Šitaip tarp būties ir tiesos istorijos buvo iškasta praraja. Skirtingai nuo Kanto, Bergsonas ne tik apribojo gamtos mokslo vaidmenį, bet buvo įsitikinęs, kad jo filosofija (skirtingai nuo tos filosofijos, kuri tiesos ieškodama vadovavosi matematikos idealu) privalo imtis patirties tyrinėjimo. Buvo aišku, kad mokslas pagal tokią sampratą, kaip Newtono, nepajėgia konceptualizuoti gyvybės ir ją suprasti, nes nepažįsta gyvenimui būdingo laiko. Newtono fizika pažįsta laiką tik kaip „*t*“ – tai yra judėjimo dydį, todėl, kaip sako Ilja Prigožinas ir Isabella Stengers, ji „pasmerkia mus beviltiškam pasirinkimui tarp antimokslinės filosofijos ir susvetimėjusio gamtamokslio“[92].

Bergsonas manė, kad pasiekti kompromisą leistų kokybiškai nauja laiko samprata ir šia samprata paremtas naujas pažinimas. Pasak jo, trukmė („trunkantis laikas“) prieinama tik intuicijai. Laiške H. Hefdingui Bergsonas rašė: „Savo mokymo branduoliu pasirenku trukmės intuiciją... Ši intuicija... neabejotinai toliau gali būti transformuojama; bet galų gale ir pagrindinai – tai trukmės intuicija“.[93] Panašiai kaip Kantas, savo filosofijoje įteisinęs tai, kad grožis, laisvė, etiškas elgesys negali būti mokslinio pažinimo objektai, Bergsonas įžvelgė, jog mokslas ir mokslinis racionalumas apskritai nesupranta ir neįstengia suprasti trukmės, – t. y. gyvenimo, sąmonės, žmogaus „aš“, kurie trunka ir reiškiasi laike. Skirtingai nuo laiko, kurį pažįsta mokslas, trukmė numato nepaliaujamą kūrybą, tapsmą, praeities ir ateities susipynimą, ne pasikartojimą, bet atvirumą ateičiai. Trukmę, kuri yra kiekvienos

kaitos pamatas, Bergsonas neretai apibūdindavo kaip atmintį: „Tai atmintis glūdi pačios egzistencijos viduje, atmintis, „prieš" tęsianti iki „po" ir trukdanti jiems pavirsti grynomis akimirkomis, pasirodančiomis ir išnykstančiomis su nepaliaujamai atsinaujinančia dabartimi".[94] Permainą Bergsonas apibūdina kaip dvasinį procesą; tik intuicija pajėgia pažinti, pagauti kaitą. Jis pabrėžia: „Gryna kaita, tikroji trukmė yra kažkas dvasiška. Intuicija yra tai, kas pažįsta dvasią, trukmę, grynąją kaitą".[95]

Šiomis išvadomis Bergsonas rėmė savo viltis ir sumanymą sukurti pozityviąją, intuityviąją metafiziką. Pažinti absoliutą tiesiogine patirtimi – tokį prieštaringą uždavinį jis tikėjosi išspręsti susiedamas du klasikiniam racionalizmui menkai pažįstamus dydžius – laiką, kuris trunka, ir intuiciją. „Intuityviosios metafizikos" padedamas Bergsonas tikėjosi susidoroti su tais uždaviniais, kurių nepajėgė išspręsti klasikinis mokslas. „Kūrybinėje evoliucijoje" jis palygina mokslą su metafizika: „Jie abu yra (arba gali būti) vienodai tikslūs ir apibrėžti, abu remiasi ta pačia tikrove. Bet kiekvienas iš jų apima tik pusę tikrovės, todėl, jei norite, juos galima nagrinėti kaip dvi mokslo arba metafizikos dalis, jei tik kiekviena iš jų neatstovautų skirtingai mąstymo pakraipai".[96]

Tačiau Bergsonui nepavyko sukurti pozityviosios metafizikos, kuri savo griežtumu prilygtų klasikiniam mokslui ir kartu išspręstų tuos uždavinius, kurie buvo ne mokslo jėgoms. Tolesni filosofiniai ieškojimai (M. Heideggerio, J. Derrida ir kitų) atskleidė tai, kad metafizika, kaip ir mokslas, nepajėgia „mąstyti" trunkančio laiko. Bergsono konstatuotos problemos radikalumas ir jos pasiūlyto sprendimo neadekvatumas suformavo prieštaravimą, nulėmusį ir Bergsono filosofijos populiarumą, ir jos bejėgiškumą. B. Russellas pabrėžė: „Žinoma, didžioji Bergsono filosofijos dalis, be to, galbūt kaip tik ta, kuri nulėmė šios filosofijos populiarumą, nepriklauso nuo jokių argumentų ir jos neįmanoma kritikuoti jokiais argumentais".[97] M. Merleau-Ponty, bandydamas toliau plėtoti Bergsono išvadas, teigė, jog šis nori „įveikti tradicines problemas ne tam, kad

atmestų filosofijos problematiką, bet tik norėdamas ją radikaliai atnaujinti[98]". Filosofija – tai ypatinga dvasinio, kontempliatyvaus mąstymo veikla, reikalaujanti susikaupimo ir emocijų – dviejų dalykų, kurie buvo vis sunkiau pasiekiami ir sujungiami jau Bergsono amžininkų.

Pirmasis Bergsono veikalas – „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis" – buvo skirtas suvokti sąmonės ir laiko santykiams. Sąmonės pamatu, pagrindiniu elementu, kuris jai tiesiogiai duotas, Bergsonas laiko trukmę. Ši sąmonės samprata yra tiesiogiai nukreipta prieš psichofiziologinį paralelizmą (kuriam atstovavo, pavyzdžiui, Fechneris) ir asociatyvinę psichologiją (Spenceris, Taine'as ir kiti), kuri į sąmonę, „aš", psichinę tikrovę žvelgia statiškai, mechaniškai. Bergsonas pateikia naująją sąmonės sampratą kaip vienintelę alternatyvą visoms kitoms dvasinių procesų interpretacijoms, nes nagrinėdamos psichinius įvykius erdvės, t. y. išorinių santykių sąvokomis, jos, pasak Bergsono, psichiką prilygina daiktui. Iš tikrųjų, toks požiūris perdėm būdingas intelektualiniam pažinimui, redukuojančiam trukmę į erdviškumą, o nuoseklumą – į vienalaikiškumą. Bergsono nuomone, sąmonės savitumą lemia tai, kad į jos būsenas negalime žiūrėti kaip į vienalaikes, kaip esame įpratę daryti su daiktais. Į sąmonės būseną reikia žiūrėti kaip į seką, trukmę, intensyvumą. Permainos čia vidinės, o ne išorinės. Bergsonas rašo: „Taigi sąmonėje atrandame būsenas, sekančias viena paskui kitą, neatsiskiriančias viena nuo kitos; o erdvėje atrandame vienalaikiškai egzistuojančias – tokias, kurios neseka viena paskui kitą, bet yra aiškiai viena nuo kitos atskirtos, – antroji pasirodo tada, kai pirmoji jau išnykusi".[99]

Tyrinėtojai, nagrinėjantys psichinius procesus kaip daiktus, neįstengia aprėpti, atskleisti, kalbėti apie tikrąją realybę, kuri yra kokybinė, kintanti, laisva, kurianti. Bergsonas atsisako nuo asociatyvinės psichologijos tezės apie sąmonės pasyvumą. Sąmonė – ne *tabula rasa,* bet ją nevalia suprasti ir remiantis prancūzų spiritualistinės metafizikos metodu kaip absoliučią tikrovę. Sąmonės

tikrovė yra laikas. Bergsonas atriboja laiką nuo visko, kas išoriška: laikas atskleidžiamas tik introspektyviai. Pateikdamas vieną iš pirmųjų trukmės apibrėžimų, Bergsonas rašo: „Tikroji trukmė yra mūsų sąmonės būsenų nuoseklumo forma, kuri jas apibūdina tada, kai mūsų „aš" yra visiškai pasidavęs gyvenimui, kai jis vengia nubrėžti ryškias linijas tarp aktualiųjų ir buvusiųjų sąmonės būsenų".[100]

Bergsonas apibūdina trukmę kaip tikrąjį intensyvumą, šitaip priešpriešindamas ją erdvei kaip tikrajam ekstensyvumui. Čia matyti paralelė tarp Bergsono ir klasikinės filosofijos atstovo Schellingo; Schellingui laikas taip pat nėra kažkas visiškai nepriklausoma nuo „aš", laikas yra „aš" veiklos struktūra. Savo kokybinį apibrėžtumą laikas įgyja iš subjekto; tuo tarpu erdvė lieka susijusi su objektu ir kiekybinėmis jo savybėmis. Iš šios priešybės kildinamos kitos, pavyzdžiui, priešybė tarp to, kas vientisa ir įvairiopa, intensyvu ir ekstensyvu. Keista, kad erdvėje išsklidęs pasaulis suprantamas kaip kiekybiškas ir vientisas, tuo tarpu vidinė tikrovė apibūdinama kaip kokybiška ir įvairi. Bergsonas pabrėžia: „Sąmonės, nagrinėjamos pradinio grynumo atžvilgiu, būsenų įvairovė yra nepalyginama su kiekybine įvairove, formuojančia skaičių. Mes ją vadiname kokybine".[101]

Norėdamas įtvirtinti savo atrastą trukmės sąvoką, Bergsonas pateikia virtinę priešybių, kurios rodo, kad greta to, ką galima išmatuoti kiekybiškai, esti ir tai, kas aprėpiama kokybiškai, arba intensyvumas; greta žodžiu pasakomo esti tai, kas neišreiškiama, slaptoji žodžio tikrovė. Mūsų sąmonė irgi turi du sluoksnius, du lygmenis: paviršinį ir giluminį, arba pamatinį. „Vis dėlto išskirsime, – rašo Bergsonas, – du sąmoningo gyvenimo aspektus. Už vientiso laiko, kuris yra erdvinis tikrosios trukmės simbolis, pastabi psichologija atskleis trukmę, kuriai būdinga skirtingų momentų sampyna; už sąmonės būsenų kiekybinės įvairovės – kokybinė įvairovė; už „aš" su aiškiai apribotomis būsenomis – „aš", kurio būsenų seka numato difuziją ir sąveiką. Tačiau mes dažniau-

siai pasitenkiname pirmuoju, tai yra „aš" šešėliu, kurį jis meta vientisoje erdvėje".[102]

Šis giluminis, pamatinis sąmonės lygmuo niekaip nesusijęs su skaičiumi ir erdve. Jis tiesiogiai susijęs tik su laisve, kūryba, trukme. Bandydamas rasti sprendimą aibei prieštarų tarp mokslo ir filosofijos, mokslinio pažinimo ir jo nesugebėjimo suprasti gyvasties, Bergsonas iš esmės pagilina plyšį tarp vidaus ir išorės, sąmoningumo ir nesąmoningumo, laisvės ir būtinybės. Tačiau domėdamasis vidinėmis, neįsisąmonintomis laisvės sritimis, psichologija kaip visuma, Bergsonas kartu domisi ir tikrove, kurioje galima artėti prie absoliuto. Tęsdamas spiritualistinės metafizikos ieškojimus, Bergsonas tikisi atrasti metafizikos pagrindą vidinėje patirtyje.

Apibūdindamas trukmę, Bergsonas lygina ją su melodija: negrįžtančia, nepakartojama, nedaloma ir nenutrūkstama sinteze. Jis pabrėžia, kad trukmę, kaip ir melodiją, reikia suprasti kaip visetą, kuris tęsiasi ir iš principo negali būti užbaigtas laike: „Yra tiesiog nenutrūkstanti mūsų vidinio gyvenimo melodija, kuri tęsiasi nuo mūsų sąmoningos egzistencijos pradžios ligi pabaigos ir nėra daloma. Tai mūsų asmuo".[103] Bergsonas iš esmės neapibūdina trukmės pozityviai, visus apibūdinimus jis skolinasi iš priešybės arba analogijos. Atsiliepdamas į psichologinius eksperimentus ir medicininius stebėjimus, Bergsonas teigia, kad yra skirtumas tarp dirginimo ir jutimo, kurį jis sukelia. Dirginimą galima eksperimentiškai patvirtinti ir išmatuoti, o jutimai skiriasi vienas nuo kito intensyvumu. Tarp jutimų ir jų sukėlėjų – dirgiklių – nėra priežastinio ryšio. Taigi jutimų neįmanoma stebėti eksperimentiškai, o sąmonę ir jos gyvenimą – aprašyti psichofiziologiškai. Jutimai neišmatuojami, jie tik intuityviai atskleidžiami introspektyvioje patirtyje. Podraug su tuo Bergsonas atskleidžia ir naują, psichologinę sąmonės tikrovę, tačiau praranda netgi tas kuklias priemones, kuriomis tyrinėjimuose vadovavosi asociatyvinė psichologija ir psichofiziologinis paralelizmas. Laike trunkanti sąmonė, kaip ir

laike trunkanti psichologinė tikrovė, postuluojamos kaip savaime aktyvios, laisvos. Ši laisvė mums pažįstama, tačiau sąmoningai galime tik artėti prie jos, kaip ir prie melodijos: jos aprašymas bus tik tikrovės šešėlis, tikra melodija yra tik atliekama. Minties neišmatuosi kalba: žodžiai gali atskleisti tik tai, kas paviršiuje, kas sustingę, bet ne giluminę, tekančią ir kintančią mintį.

„Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis" mums primena tai, ką liepė pamiršti sveikas protas, visuomenės gyvenimas, mokslas ir filosofija, kitaip tariant, trukmę ir tai, jog esame laiko ribojamos būtybės. Bergsonas rašo: „Laisvai veikti – reiškia suvokti savo egoizmą, išgyventi jį tikroje trukmėje *(agir librement c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée)*".[104] Jo kritikos Archimedo taškas – mokslo ir mokslo filosofijos pamirštas laiko suvokimas. Trukmė suvokiama kaip psichologinė patirtis, psichinis postūmis *(élan psychique),* palyginamas su besiritant vis didėjančia sniego gniūžte. Tačiau trukmė, sudaranti psichinio gyvenimo pagrindą, išeina iš psichologinės patirties rėmų. Trukmė – tai ne tik psichinių procesų, bet ir paties gyvenimo pagrindas, tai pagrindinis sąmonės, „aš", gyvenimo parametras.

Kokie pagrindiniai trukmės požymiai? Tai kokybinė įvairovė, ji nedaloma ir substancionali. Ji apibūdina gamtos kaitas. Trukmė absoliuti ir yra kūrybos sinonimas: „Arba trukmė – tai kūryba, arba ji niekas".[105] Trukmės sąvoka tampa tikrovės apibūdinimu, kurio iki Bergsono nežinojo nei mokslas, nei filosofija. Tačiau jai galima rasti analogijų: Edmundas Husserlis pateikia „gyvenamo pasaulio" *(Lebenswelt)* sąvoką, kurią pamiršęs idealizuojantis mokslas; Martinas Heideggeris ieško kelių prieiti prie gamtos ir istorijos pasaulio nepriklausomai nuo jo mokslinio, sąvokinio suvokimo.

Naujųjų laikų filosofijos pradžia laikytinas Descartes'o sumanytasis pasaulio ir subjekto vienovės principas: *cogito, ergo sum* – „mąstau, vadinasi, esu", neišvengiamai susijęs su tobulos ir visagalės būtybės pripažinimu. *Cogito* tapo naujojo moksliškumo pa-

grindu. Mąstančioji substancija mums atsiskleidžia tiesiogiai ir yra nedaloma, o materialioji substancija atsiskleidžia netiesiogiai ir yra daloma. Mąstančioji substancija yra metafizikos, o materialioji – fizikos tyrinėjimų objektas. Descartes'o filosofijos pagrindą sudaro materijos prilyginimas erdvei. Šia teze Descartes'as pasisako prieš aristoteliškąjį vietos ir kūno atskyrimą. Podraug su tuo matematika artėja prie mechanikos; geometrija sąlygoja kūniškojo pasaulio pažinumo ribas. Taip išnyksta skirtumas tarp to, kas natūralu ir kas dirbtina, tarp augalo, gyvūno ir mechaninio laikrodžio, vaizdžiai tariant, pasaulis pavirsta mechanizmu. Mechanika sąlygoja pasaulio vienovės modelį. O štai subjekto vienovės pagrindu tampa antlaikiškasis *cogito*. Jis atveria kelią teorijos ir praktikos technizacijai. Ši galimybė pagrindžia tikėjimą istorijos pažanga, kuri savo tikrąjį veidą parodė dvidešimtojo amžiaus pabaigoje.

Bergsonas sako: „Jokio kito klausimo filosofai taip nepaliko nuošalyje, kaip klausimo apie laiką, nors visi jį laiko pamatiniu. Jie paprastai pradeda nuo to, kad sulygina erdvę ir laiką, o paskui pateikia pagilintą vieno reiškinio (beveik visuomet tai būna erdvė) traktavimą, analogišką kito reiškinio interpretavimą palikdami paties skaitytojo žiniai. Bet šitaip nieko neįmanoma pasiekti. Erdvės ir laiko analogija yra išorinė ir vidinė. Taip yra todėl, kad laikui matuoti ir simbolizuoti panaudojama erdvė. Jei liksime prie to, jei laikui apibūdinti ieškosime būdingiausių erdvės požymių, tai neišeisime anapus erdvės, kuri užstoja laiką, labai patogiai jį įsivaizduodama mūsų jutimo organais. Šitaip laiko nepasieksime. Bet kiek daug įgytume, jei mums pavyktų suprasti jo esmę! Laikas duoda raktą pačioms reikšmingiausioms filosofinėms problemoms".[106]

Žvelgdamas į viską trukmės požiūriu, Bergsonas prisipažįsta pasiekęs tokį atskaitos tašką, iš kurio žvelgiant dingsta daugelis ankstesnės metafizikos pseudoproblemų: nebūtis, galimybė, intensyvumas ir kt. Bergsono nuomone, mokslinis pažinimas pasiekia tik vieną tikrovės aspektą – kai „ateityje yra ne daugiau kaip

dabartyje“. Mokslo uždavinys – numatyti. Su šiuo uždaviniu jis sėkmingai susidoroja tyrinėdamas medžiagines sistemas, išoriškas subjekto atžvilgiu ir sustingusias gyvenimo trukmės atžvilgiu. Trukmė iš esmės nepakeičia medžiaginių sistemų, ir šia prasme jos iš principo skiriasi nuo gyvenimo, subjekto, sąmonės – sričių, kurių esmė yra trukmė. Medžiaginės sistemos suvokiamos intelektu. Juo intelektualesnis darosi pažinimas, juo erdviškesnė tampa materija. Mokslas darbuojasi intelekto, materijos, erdvės srityje. Mokslo tiesa – ne individo tiesa, nes ji yra už laiko ribų. Tuo tarpu trukmės intuicija, sudaranti pagrindinę filosofinio pažinimo struktūrą, yra tiesiogiai susijusi su laiku, ji kūrybiška ir figūruoja kaip priešprieša nekūrybingam intelektui. Be to, mokslui ateitis nesiskiria nuo dabarties, tuo tarpu trukmės intuicija akcentuoja ateitį, kuri neša naujovę ir kuria. Trukmės intuicija teigia individualią tiesą, kuri nėra iš anksto numatoma, ir, priešingai mokslo tiesai, atstovauja gyvenimo tiesai.[107]

Skirtingai nuo Rene Descartes’o, Bergsonas skiria mokslinį ir filosofinį suvokimą: pirmasis darbuojasi ir pažįsta tarpininkaujant intelektui, o antrasis užsiima tuo, kas turi trukmę. Ši Bergsono samprata yra pripažinta, šiais laikais ji daro poveikį ir mokslo filosofijos atstovams, pačiai mokslo sampratai. Šimto metų nuo „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis“ pasirodymo sukakties minėjime Jeanas Bardi savo įvadinę kalbą pradėjo tokiais žodžiais: „<...> Bergsoną, kurį mokslas prakeikė jam gyvam esant, šiandien pripažįsta iš scientizmo išsilaisvinęs mokslas“.[108]

Bergsono atrastoji trukmė, privertusi pakeisti požiūrį į pasaulį ir žmogų, į filosofijos savipratą ir mokslų tarpusavio santykių sampratą, nebuvo priimta vienareikšmiškai. Norbertas Wieneris su šiuo atradimu siejo naujų išvadų galimybes, o Albertas Einsteinas Bergsono atradimo nesuprato ir neįvertino. 1922 m. skaitydamas paskaitą Filosofų draugijoje Einsteinas susitinka ir susipažįsta su Bergsonu. Prigožinas ir Stengers apie tai rašo: „Bergsonas bandė įrodyti Einsteinui gyvenamojo meto įvairovę, egzistuojančią gre-

ta realaus laiko mato, tai yra apginti intuityviąją akivaizdybę, leidžiančią galvoti, jog visa ši įvairiopa trukmė gyvuoja tame pačiame pasaulyje".[109] Vienintelis Einsteino atsakymas į „moksliškai nepamatuotą" filosofų laiko sampratą buvo neigiamas. Praėjus pusšimčiui metų po šio susitikimo, Ilja Prigožinas ir Isabella Stengers, vertindami Newtono ir Bergsono pozicijas, nurodo, kad jos anaiptol nepaneigia viena kitos: „Mes tyrinėjame įvairias ir skirtingas evoliucijas gamtoje, ir tai mus verčia mąstyti ne apie laiką, priklausantį nuo kitų, bet tik apie neredukuojamų, skirtingų ir artikuliuotų laikų koegzistenciją... Šiandien atrastasis laikas – tai laikas, kuris kalba ne apie vienatvę, bet kaip tik apie žmogaus ir jį sukūrusios gamtos vienovę".[110]

Bergsonas neapsiribojo tyrinėdamas laiko ir sąmonės, psichikos ir „aš" santykius. Į laiką ir laisvę jis žiūrėjo kaip į visko, kas egzistuoja, pagrindą ir esmę, kaip į filosofinio pažinimo pagrindą. Norėdamas suteikti metafizikai naują skambesį ir naują formą, Bergsonas parašo veikalą „Materija ir atmintis", kuriame nagrinėja trukmės ir atminties santykius, nuo pojūčių pereidamas prie veiklos analizės. Žmogaus vidinio pasaulio dėsnius Bergsonas nagrinėja veiklos aspektu, taip padėdamas pamatus naujai žmogaus laisvės metafizikai. Filosofijos uždavinys šiame darbe formuluojamas taip: „Ne tiesiog įsigilinti į mūsų dvasinį gyvenimą, bet pasiekti dvasios ir materijos sąlyčio tašką. Šitaip suprasta filosofija – ne kas kita, kaip suvoktas ir apmąstytas sugrįžimas prie intuicijos duotybės".[111]

„Materija ir atmintis" filosofų sluoksniuose buvo sutikta gana nevienodai. W. Jameso vertinimas buvo toks: „Kaip ir Berkeley'io „Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus" arba Kanto „Grynojo proto kritika", jis skelbia kopernikišką revoliuciją ir duoda naujus pagrindus filosofiniam atradimui". Bet buvo ir tokių, kurie į šį naują veikalą žiūrėjo priešiškai ir nejautriai. Mūsų laikais „Materija ir atmintis" laikoma vienu giliausių Bergsono filosofinių veikalų. Walteris Benjaminas, vienas iš Frankfurto mokyklos kūrėjų,

rašė: „Nuo praėjusio amžiaus pabaigos filosofija daug kartų mėgino atskleisti „tikrąją" patirtį kaip priešybę tai patirčiai, kuri reiškiasi standartizuotoje civilizuotų masių buityje. Šios pastangos dažnai priskiriamos gyvenimo filosofijai. Didžiausias jos laimėjimas – Bergsono veikalas „Materija ir atmintis". Jame Bergsonas teigia ir materijos, ir dvasios tikrovę. „Be jokios abejonės, – rašo Bergsonas, – dvasia priešpriešina save materijai panašiai, kaip kad grynas vienetas kokiai nors savo esme dalijamai įvairovei; be to, kai visatai, matyt, tenka išsiskaidyti į vientisas ir apskaičiuojamas laiko kaitas, mūsų suvokimai susiformuoja iš skirtingų kokybių. Podraug mes, viena vertus, įgyjame tai, kas neerdviška ir kokybiška, o antra vertus – sklaidą ir kiekybę".[112]

Šio veikalo centre yra metafizikos problematika: Kantas, skelbdamas laisvės ir būtinybės prieštarą, bandė apriboti metafizikos vaidmenį ir uždavinius, o Bergsonas, sutikdamas su materijos ir dvasios, kūno ir sielos dualizmu, mėgina atgaivinti metafizikos pretenzijas. Metafizinė problematika vėl tampa aktuali, ji sieja Bergsono filosofiją su fenomenologija ir egzistencializmo tradicija. Be to, jas jungia dėmesys metafizikos ir psichologijos santykiams.

Tiesioginių sąmonės duomenų nagrinėjimas visų pirma buvo skirtas asociatyviosios psichologijos ir psichofizinio paralelizmo kritikai, sutelkiant dėmesį į trukmę kaip autentišką psichologinės patirties formą, o „Materija ir atmintis" parodo, kad trukmė apibūdina bet kurį vidinio ir išorinio pasaulio sąveikos būdą, ji yra laisvos išraiškos forma. Psichologijos aspektu „Materija ir atmintis" oponuoja XIX a. Taine'o ir Ribot ortodoksinei atminties teorijai.[113] Pagal šią pozityvistinę sampratą, smegenys kaupia įspūdžius ir iš esmės veikia kaip atminties talpykla. Jei smegenų ląstelės pažeidžiamos, traumuojamos, išnyksta ir atmintis.

Bergsonas atsisako laikyti suvokimą pasyvių įspūdžių registravimo mechanizmu ir pabrėžia sintetinančią gyvybinę jo pakraipą. Reikia iš principo skirti du praeities išsaugojimo būdus: su veikla susijusią vadinamąją motorinę atmintį, arba įgūdį, ir indi-

vidualiai nepakartojamą prisiminimo vaizdinį. Bergsonas polemizuoja su atminties koncepcija, kurioje atminties ir laiko sąsaja apibūdinama negatyviai, prisiminimas aiškinamas kaip silpstantis, išnykstantis suvokimas. Jis pateikia pozityvų požiūrį į atminties ir laiko sąryšį: juo tvirčiau įsisavinta praeitis, juo aukštesnė kūrybinės laisvės pakopa. Gilles Deleuze'as, vertindamas pozityvių santykių tarp laiko ir atminties atsiradimą, rašo: „Materija ir atmintis" buvo psichologijos krizės diagnozė. Judėjimas, kaip fizinė išorinio pasaulio realybė, ir vaizdinys, kaip psichinė sąmonės realybė, toliau nebegalėjo būti priešpriešinami. Bergsono atrastajame judėjimo vaizdinyje, tiksliau – laiko vaizdinyje tebeslypi tiek daug, kad negalime būti tikri, jog visos iš to išplaukiančios pasekmės jau yra įvertintos". Pasak Bergsono, nykstant sąmonės intensyvumui, atmintis darosi mechaniška, dingsta jos gilumas ir ji tampa išoriška.

Kaip ir kiti Bergsono darbai, „Materija ir atmintis" polemiškai kryptingas. Čia tęsiamas „Esė apie tiesioginius sąmonės duomenis" pradėtas dirginimo ir jutimo santykių tyrinėjimas. Kaip paaiškinti nepaneigiamą sąveiką tarp dirginimo ir jutimo, tarp vidinio ir išorinio prado? Šitaip klausdamas, Bergsonas polemizuoja su Hyppolite'u Taine'u, kuris veikale „Apie intelektą" aprašė, kaip dėsningai veikiančiai psichikai gali daryti įtaką išorinė veikla. Bergsono netenkina Taine'o bandymas sulyginti vaizdinių ir sąvokų pasaulį, jis grindžia vaizdinių pirmenybę. Veikale „Materija ir atmintis" Bergsonas atsisako griežtai atskirti išorę ir vidų.

Individualioje, negrįžtamoje kaitoje, pasak Bergsono, matome daug esmingesnį tikrovės apibūdinimą, negu sąstingis ir nejudrumas. Atmintis – tai praeities išsaugojimas, kaupimas, trukmė. Bergsonas įsitikinęs, kad „vienas žolės stiebelis skiriasi nuo kito taip pat, kaip Rembrandtas nuo Rafaelio". Atmintis Bergsono filosofinėje sistemoje užima nelauktai ir nebūdingai svarbią vietą ir reikšmę – ji tampa gyvenimo ir trukmės sinonimu. Atminties dėka esame pajėgūs įveikti materijos galią ir ištrūkti iš ritmo, kurį

lemia daiktų judėjimas, t. y. nuo būtinybės ritmo. Bergsonas pabrėžia, kad jausmas jau yra laisvės pradžia.

Atmintį atitinka koegzistuojantys trukmės lygmenys, diferencijuoti pagal trukmės ritmo intensifikaciją. Akivaizdu, kad atmintis, susijusi su trukmės diferenciacija gyvenimo sraute, sąlygoja trukmės intuicijos galimybę ir šitaip gali pasitarnauti pozityviosios metafizikos pagrindimui.

Materijos ir atminties prieštaravimas yra susijęs su Bergsono požiūriu į materiją kaip į žemiausią arba nulinį trukmės lygį. Atmintis kaip trukmė glūdi pačiame nuolat kintančiame gyvenime ir sąmonėje; atminties dėka mes įgyjame ryšį tarp „prieš" ir „po". Materija, kuria domisi ir tyrinėja mokslas, netelpa į metafizinio tyrimo dalyką, nes pastarąjį domina tai, kas kinta, trunka, kas turi atminties parametrus. Atmintis nėra susijusi su priežastinių ryšių principu, kuriame priežastis sąlygoja pasekmes, o pasaulyje viskas jau yra duota – mokslas tai išvysto pagal „kinematografinio metodo" pavyzdį. Immanuelis Kantas „Grynojo proto kritikoje" atminties nemini tarp pažinimo galių. O štai Bergsonas laiko atmintį galimybe susidurti su tikrove, nes erdvinė gyvenimo interpretacija – dar ne pats gyvenimas. Descartes'o racionalizmas eliminuoja gyvenimą, trukmę. Bergsonas rašo: „Kartezijiečiai priskyrė sklaidai visa tai, ką gamta mums pateikia kaip aiškią ir neabejotiną tikrovę todėl, kad XVI ir XVII a. astronomų ir fizikų atradimai, be to, Descartes'o atradimai atvėrė jiems sklaidos idėjos aiškinamąją reikšmę. Jų pažinimo kriterijai buvo daug empiriškesni, negu jie manė".[114]

Jungdamasi su valia, intuicija įgauna anksčiau jai nebūdingo aktyvumo ir dinamiškumo, prarasdama pradinį glaudų ryšį su pasyviu stebėjimu. Užuot buvusi tiesioginiu pažinimo aktu, ji tampa panaši į tam tikrą saviįtaigą. Iš pradžių intuicijos sampratoje dominuoja tiesioginiai duomenys – suvokimas, pažinimas, o vėliau akcentas persikelia į žmogaus dvasinę įtampą, jo sugebėjimą kurti, būti laisvam. „Intuicijos estetika" perauga į „dvasinių pastangų

estetiką". Nors Bergsonas ir nėra parašęs estetikos problemoms skirtų darbų, jo mokymas neretai apibūdinamas kaip estetinės pakraipos filosofija: intuityvioji metafizika, kuriai būdingas metafizikos susiliejimas su estetika, tęsia Schellingo ir Schopenhauerio pradėtą filosofijos estetizavimą, menui tampant sritimi, kurioje nebėra teorijos ir praktikos priešybės.

Vienintelis Bergsono darbas, artimiau susijęs su estetikos problemomis, yra „Juokas". Iš tikrųjų ir jis skirtas laisvės problemai, tik šiuokart ji nagrinėjama estetikos plotmėje. Aiškindamas komiškojo prado sampratą, Bergsonas apžvelgia virtinę tarpusavyje susijusių problemų: žmogaus esmės klausimą, individualaus ir socialaus pradų ryšį, meno supratimą, taip pat estetinio suvokimo savitumą. Kartais Bergsono filosofija vadinama kūrybos akto filosofija.

Intuicijos sąvokos aiškinimui skirta centrinė vieta 1903 m. išspausdintame darbe „Įvadas į metafiziką", kuriuo Bergsonas bando pagrįsti savąją metafizinio pažinimo teoriją. Bergsonas apibūdina du pažinimo būdus, kuriuos atitinka du patirties būdai: mechaninė išorinė ir metafizinė vidinė patirtis. Intelektas, atstovaujantis išoriniams, pragmatiškiems interesams, suvokia daiktus pagal jų funkcijas, intuicija įsiskverbia į daiktų esmę, atsiriboja nuo to, kas išoriška, pragmatiška, suvokia dalyko kaitą, judėjimą, tapsmą, jo kūrimą. Intuicija suvokia vienybę, intelektas to padaryti nesugeba. Tačiau Bergsonas griežtai neatskiria mokslo ir filosofijos. Intuicija yra galima tik remiantis tiksliu moksliniu pažinimu, ji – esminė pastanga *(effort douloureaux)*. Aukščiau už intuicijos sąvokos intelektualinę interpretaciją klasikinio vokiečių idealizmo tradicijoje, taip pat Schopenhauerio filosofijoje Bergsonas vertina grįžimą prie sveiko proto patirties. Kartu Bergsonas įstato į naujas vėžes visą tolesnę prancūzų filosofiją: jis perkelia akcentą nuo sąvokų dialektikos į pasyvaus stebėjimo sritį. Išmokti stebėti, pamatyti, suvokti – štai uždavinys, kurio nesprendžia sąvokomis operuojantis mokslas ir kurį reikia išspręsti filosofijai.

Bergsono nuomone, kad pajustum gyvenimo vienovę, ją turi suvokti „iš vidaus", kaip nenutrūkstamą, nuolat kintantį kuriančio laiko srautą. Žmogaus uždavinys – sugauti gyvenimo impulsą, kuris, nors ne iš jo prasideda, tačiau kurį tik jis gali tęsti savo mintimi, žodžiu ir veiksmu. Mokslas iš principo negali nieko pasakyti apie žmogaus laisvę, kūrybą, o metafizika suteikia simboliais neišsakomo absoliuto nuojautą. Bergsonas taip ir apibrėžia metafiziką: „mokslas, pretenduojantis į pažinimą už simbolių ribų". Absoliutą galima pažinti tik intuicija, nes tik jos padedamas gali prasiskverbti į dalyko vidų. Čia nauju pavidalu pasirodo ateities pabrėžimas: mokslas negali nieko naujo pasakyti apie ateitį, nes jam trūksta supratimo apie naują kaip dar nebuvusį, o metafizika atskleidžia mums ateitį, įveikdama mechaninį žmogiškosios situacijos ribotumą.

Tik intuicija gali padėti suprasti nuolat kintamą individualybę, nes ji leidžia atskleisti trukmę. Tam tikra prasme intuicija ne kas kita, kaip gilesnis suvokimas: „Intuicija – tai matymas, kuris yra neatskiriamas nuo nagrinėjamojo objekto, nuo žinojimo, kas kontaktuoja ir net sutampa su juo, kas kaip objektas gali būti mūsų pačių egzistencija, panaši į mūsų egzistencija ir net materialusis pasaulis, solidarus su mūsų trukme". Intuicija kaip vidinis matymas, simpatija, įsijautimas, pažinimas, suvokia objektą taip, kaip jis pats save suvoktų; šis pažinimas yra absoliutus. Būtent toks jis priešpriešinamas intelektiniam pažinimui, kuris gali būti tik dalinis, paviršutiniškas. Intelektinio pažinimo ribotumą sąlygoja jo nesugebėjimas suvokti trukmę. Laiške Hefdingui Bergsonas rašo: „Filosofinė intuicija, nukreipta ta pačia kryptimi kaip meninė intuicija, eina daug toliau: ji suvokia gyvą daiktą prieš jam susiskaidant į vaizdinius, tuo tarpu menas orientuojasi tik į vaizdinius".[115] Būdinga tai, kad intuicija, kuriai skiriamas toks esminis vaidmuo grindžiant pozityviąją metafiziką, intuityviąją metafiziką, iš esmės neduoda nieko naujo nei trukmės suvokimui, nei pozityviosios metafizikos pagrindimui. Lyginant su intelektiniu pažinimu, intuici-

jai priskiriami veikiau negatyvūs apibūdinimai, o pozityvieji šiam klausimui nesuteikia aiškumo.[116] Todėl ne be pagrindo R. Kronerio vertinimas: „Intuicijos pripažinimas filosofinio metodo pagrindu iš esmės prilygsta jo paneigimui".

Daugelis Bergsono intuicijos sąvokoje įžvelgė panašumą su Kanto vaizduotės galia, galinčia ir mokančia suvokti daiktų esmę ir vientisumą. Galia suvokti tai, kas vientisa, kaip organinę vienovę, numato, kad ji suvokiama iš vidaus, intuityviai. Todėl intuiciją Bergsonas apibūdino ir kaip simpatiją, kurios dėka galima patekti į objekto vidų, susilieti su tuo, kas jame nepakartojama, neapsakoma, turi trukmę. Bergsonas, visada pabrėždavęs, jog jis esąs tik metafizikas ir niekas daugiau, manė, kad metafizika ir mokslas gali dirbti viena kryptimi. Metafizika jam buvo mokslas apie tikrąją realybę. Bergsonas siekė eiti toliau už sąvokinį mąstymą, pažinti absoliutą, intuityviai įsisavinant vidinę tikrovę, siejamą ne su Platono antlaikiniu, nejudančiu idėjų pasauliu, bet su trukmės ir jos ryšio su būtimi suvokimu ir pajautimu. Bergsonui svarbiau tai, kad intuityvus įsigilinimas į sąmonę daro žmogų laisvą. Skirtingai nuo Kanto ir Fichte's, Bergsonui laisvė nėra vidujai susijusi su mąstymu; tikrąją laisvę suvokti padeda tik intuicija.

„Kad suprastum Bergsoną, reikia atsisakyti bergsonizmo; iš tiesų, neįtikėtinas filosofo populiarumas, ypač po „Kūrybinės evoliucijos" publikacijos 1907 m., labai greit suvulgarino jo mokymą, visiškai iškreipdamas jo prigimtį. Šių nesusipratimų modelis – intuicijos sąvoka; bet tą patį galiu pasakyti apie paviršutiniško ir giluminio „aš" priešpriešą, arba apie gyvenimo trykšmo *(élan vital)* ir „materijos inercijos" priešpriešą", – savo knygą apie Bergsono filosofiją pradeda Jeanas Louis Vieillard-Baronas.[117]

Visus Bergsono veikalus persmelkia kūrybos tema, nes kūrybą filosofas supranta ir kaip trukmę, ir kaip gyvybės trykšmą *(élan vital).* Gyvenimui būdingas kūrybinis srautas atsiskleidžia kartu su dvasios atsiskleidimu, o tai, Bergsono nuomone, reiškiasi kaip nepaliaujamas dvasios atsivėrimas, nepaliaujama kūryba. Šį nepa-

liaujamą kūrybos srautą reikia nagrinėti aksiologinėje perspektyvoje".[118]

Skirtingai nuo materialinės tikrovės, apie kurią galime pasakyti, kad „dabartis turi savyje ne daugiau kaip praeitis", kūrybinis srautas numato nepaliaujamą perėjimą į nauja, į tai, kas nenumatoma iš anksto. „Kūrybinį srautą" galime suvokti tik kaip savo gyvenimo analogiją, nes „kiekvienas jo momentas yra kūryba".

„Kūrybinėje evoliucijoje" Bergsonas mėgina ontologiškai paaiškinti filosofiją. Tai vienas iš žymiausių Bergsono veikalų, nes jis susieja tokias skirtingas figūras kaip Bergsonas, Darwinas, Spenceris ir Plotinas. Bergsono gyvybės trykšmo idėjoje atsispindi Plotino mintis apie emanaciją. Bergsono nuomone, evoliuciją galima paaiškinti tik suprantant ją kaip pirmykštės biologinės jėgos sklaidą. Gyvybės trykšme potencialiai (bet ne aktualiai) glūdi visos gyvenimo formos, jį apibūdina įvairūs laisvės lygmenys. Pagal juos Bergsonas skiria augalų pasaulį, gyvūnų valstybę ir žmoniją. Jis rašo: „Didžiąja dalimi paviršiuje ir atskiruose lygmenyse įtakojant materijos veiklai, kūrybinis srautas pavirsta sūkuriu. Tik vienoje vietoje šis srautas išsilaisvina, kartu nusinešdamas kliūtį, kuri jo judėjimo nesulaiko, o tik apsunkina. Ši vieta yra žmonija..."[119]

Žmonijoje gyvenimo ir materijos priešybė įgyja naują prasmę. Į visuomenės gyvenimo kontekstą įrašytas asmens gyvenimas yra tarsi scena, kurioje susitinka žmogaus kūryba, jo paviršutiniškumas ir gyvenimo žlugimas. Visuomenės gyvenimas, tęsiantis gamtos statinį principą, yra uždaros visuomenės gyvenimas. Jam Bergsonas priešpriešina dinamišką, arba atvirą, visuomenę, kurioje žmogus trokšta gyventi brolybėje su kitais ir vadovaujasi kūrybos principu. Pagal visuomenės buvimo būdus Bergsonas apibūdina požiūrį į moralinę pareigą: uždaroje visuomenėje moralinę pareigą sąlygoja priklausymas nuo prigimties būtinybės, atskiras žmogus priklauso visuomenei kaip visumos dalis; atviroje visuomenėje žmogus pats pasirenka moralinę pareigą. Santykius

tarp tautos ir žmonijos galima apibūdinti kaip santykius tarp baigtybės ir begalybės, tarp to, kas uždara ir kas atvira. Šie santykiai, neredukuojami į kokybinius skirtumus, apibūdina ir skirtumus tarp uždaros visuomenės ir bendražmogiškosios moralės. Bendražmogiškąją, arba absoliučią, moralę visais laikais pažinome tik išskirtinių asmenybių, išskirtinių žmonių dėka (graikų išminčių, krikščionių šventųjų, Izraelio pranašų ir kitų). Šie žmonės ne paklūsta įstatymui, o jį įkūnija, tapdami pavyzdžiu pasekėjams. Bergsono nuomone, socialinė moralė, kai žmonės vykdo pareigas, kurių iš jų tikisi visuomenė, ir bendražmogiškoji moralė skiriasi iš esmės – bendražmogiškajai atstovauja atvira siela, savo meile aprėpianti viską: augalus, gyvūnus, gamtą. Ji išreiškia gyvenimo biologinės esmės dinamiką, t. y. visiškai atskleidžia kūrybos srauto gelmes ir sąlygoja jo dinamizmą bei atvirumą tolesniam judėjimui.

Gamtos religija Bergsonas vadina religiją, kurios šaknys mezgasi gamtoje, kai pirmykštės bendruomenės žmonės mitinio mąstymo dėka buria aplink savo vaizduotės pagimdytas fantastines būtybes. Dinamiškoji religija – tai šuolis anapus gamtos.

Bergsonas nori nužymėti visuomenės dinamikos šaltinius, siedamas juos su moraline ir religine kūryba. Kaip ir kituose darbuose, „Kūrybinėje evoliucijoje“ galima įžvelgti pamatinės Bergsono įžvalgos išplėtojimą: veikalas parašytas iš kūrybinės energijos, kurios sinonimai yra kūryba, laisvė, trukmė, pozicijų. Panašiai kaip Durkheimas ir Sorelis, Bergsonas pasisako prieš pesimizmą: jo sociologinės ir kultūrologinės utopijos pagrindą sudaro tikėjimas naujos sielos atsiradimu.[120]

ANTROJI DALIS

Nuo natūralizmo kritikos iki „metafizikos įveikos“

Tiesai įsitikinimas yra pavojingesnis priešas už melą.
Friedrichas Nietzsche *„Žmogiška, pernelyg žmogiška“*

Kritika, kurią Kierkegaardas ir Nietzsche nukreipė prieš sisteminę filosofiją, pirmiausia pasisakydami prieš Hegelio panlogizmą, atkreipė mąstytojų dėmesį į tai, kad pažinimo siekiantis subjektas su jo savimonės idealizacija (Aš=Aš) – tai abstrakcija, ne tik neatitinkanti tikrovės, bet ir paverčianti žmogų niekuo netikinčiu nihilistu. Kierkegaardas, kaip ir Nietzsche, pabrėžė būtinybę remtis graikų ir krikščionybės patirtimi apibūdinant žmogaus santykius su laiku. Bergsonas, kalbėdamas apie tiesioginius sąmonės duomenis, atskleidė būtinybę kalbėti apie „sąmonės srautą“. Judėjimas, tapsmas, sąmonės dinamika, išgyvenimų intensyvumas vertė domėtis žmogaus ir laiko santykiais. Panašiai kaip sąmonės srauto romanuose, filosofijoje laiko apmąstymai padėjo atverti pasaulio paslaptis. Visas šias pozicijas jungė kritika, susijusi su patirtimi, sukaupta anapus teorinio proto, anapus racionalaus ir pažinimo siekiančio subjekto.

Husserliui laiko problema virto neišvengiama palydove jo apmastymuose apie teorinės nuostatos pagrindimą. Vidinio laiko suvokimo fenomenologija nagrinėjo laiko problemą tam, kad išspręstų sunkumus, kuriuos patyrė pažinimo teorija ir psichologija. Laiko ir sąmonės santykių analizė turėjo tapti racionalios, teorinės nuostatos dalimi, padėsiančia įveikti natūralizmo ir istoricizmo subjektyvizmą ir reliatyvizmą.

Husserlio fenomenologija parodė, kad laiko santykiai iš esmės apibūdina pažinimo veiklą ir nėra redukuojami nei į gamtos mokslų kiekybinį, nei į psichologijos introspekcinį požiūrį. Sąmonės laiko santykių apmąstymas padėjo Husserliui atsiriboti nuo natūraliz-

mo, tačiau įvėlė į nepabaigiamą diskusiją su idealizmo tradicija. Spausdintuose Husserlio darbuose laiko problematikai tenka gana nežymi vieta, bet jo rankraštiniame palikime ji atsispindi labai plačiai. Kai kurie laiko temai skirti rankraščiai tebėra neiššifruoti ir nepaskelbti. Piama Gaidenko šitaip apibūdina Husserlio pamatinę nuostatą: „Būtent laikas – ne fizinio pasaulio, daiktų pasaulio laikas, o sąmonės, sąmonės srauto laikas, – yra tas galutinis matas, kurį Husserlis laiko adekvataus ir akivaizdžiai duoto suvokimo pagrindu. Taigi vidinio laiko srautas, Husserlio supratimu, vaidina tą patį vaidmenį, kokį Platono ir neoplatonikų filosofijoje vaidino vienis, Aristotelio mokyme – amžinasis variklis (protas), viduramžiais – Dievas arba būtis, o naujaisiais laikais – Kanto transcendentalinė apercepcija. Husserlis (kaip ir Bergsonas, Dilthey'us bei kiti gyvenimo filosofai) nedalomą pakeičia nenutrūkstamu. Nedalomo pakeitimas nenutrūkstamu būdingas visoms XIX a. ir ypač XX a. filosofijos kryptims. Čia glūdi mūsų laikų sąmonei būdingo principinio imanentizmo, transcendencijos praradimo ištakos".[1]

Husserlis kritikuoja sąmonės prilyginimą erdviniam daiktui, gamtos reiškiniui ir bando atskleisti jos autonominį pobūdį. Heideggeris, kuris, remdamasis fenomenologijos patirtimi, domisi laiko tema, mano, jog Husserliui nepavyko atsikratyti pagrindinių metafizikos prielaidų. Jo nuomone, laiko problema Husserlio fenomenologijoje redukuojama į štai-būties išplėtimą, vadinasi, visiškai priklauso nuo dabarties dominantės. Tačiau, pasak Heideggerio, tokia redukcija neleidžia kalbėti apie savitą pasaulio būtį, kuri apibūdina veiklų žmogų. Heideggeris praplečia Husserlio pradėtą natūralizmo ir istoricizmo kritiką iki metafizikos kritikos. Metafizika čia laikoma Vakarų filosofija – nuo Platono iki Nietzsche's. Dar vieną metafizikos kritikos žingsnį žengia Jacques'as Derrida, keldamas klausimą apie filosofijos ir raštijos santykius.

1. Husserlio fenomenologija: „gyvoji dabartis“ ir subjekto kilmė

Laikas, kuris čia pasirodo, nėra objektyvusis arba objektyviai nusakomas laikas. Jo negalima išmatuoti, tam nėra nei laikrodžių, nei chronometrų. Čia galima tik pasakyti: dabar, pirma, dar ne...

Edmundas Husserlis *„Paskaitos apie vidinį laiko suvokimą“*

Husserlio fenomenologija priskirtina prie tų nedaugelio filosofijų, kurios XX a. ryžtingai orientavosi į mokslą. Su ypatinga jėga ir dramatizmu jis tai skelbė vadinamojo „Europos mokslų krizės“ ciklo darbuose, kuriais baigiamas transcendentalinės fenomenologijos mokslų grindimo projektas. Ši nekintanti orientacija į mokslą kilo iš Husserlio įsitikinimo, kad Vakarų dvasios gyvenimo ir kultūros pagrindą formuoja ne menas ar valstybinės institucijos, besirūpinančios žmogaus poreikių tenkinimu, bet dar senovės Graikijoje atskleista, filosofine teorija paremta absoliučios atsakomybės galimybė. Fenomenologinė filosofija aktualizuoja ir radikalizuoja kryptingą Europos kultūros judėjimą į idealiai normatyvų pasaulį. Net paties Husserlio gyvenimą būtų galima apibūdinti žinomais Otto Weiningerio žodžiais: „Logika ir etika iš esmės sutampa, tai ne kas kita, kaip pareiga sau“.

Fenomenologija buvo ir tebėra mokslo ir filosofijos ryšio sinonimas. Galbūt Husserlis todėl vadinamas paskutiniuoju „klasiku“, kad ištikimybė protui, protu apdovanotam žmogui jį jungia su Descartes'u ir Kantu. Ji skatina Husserlį sieti istorijos tikslus su proto uždaviniais. Filosofijai šiame procese skirtas ypatingas vaidmuo: ji privalo atsakyti į klausimą apie žinijos reikšmę žmogaus gyvenime, apie gilesnį mokslo pagrindimą, privalo atskleisti žmogaus atsakomybės galimybę ir pamatą. Metodo klausimas, apmąstymai apie aiškinamąjį pažįstančio proto vaidmenį, apie patikimu-

mą ir akivaizdumą sąmonės ribose – tai karteziniai klausimai, prie kurių sugrįžta fenomenologinė filosofija, norėdama išvengti absoliutaus idealizmo subjektui būdingo subjektyvizmo. Kaip ir Descartes'as, Husserlis filosofijos užduotimi laiko ne namo, kuriame atsirado plyšys, remontą, bet naują statybą. Kartu į pirmąjį planą iškyla klausimas: nuo ko pradėti, kaip man, statytojui, atskirti, kas tinka pamatams ir kas netinka? Husserlis trokšta palikti žmonijai kažką išliekama ir savo fenomenologija tikisi išspręsti kai kurias idealo architektonikos problemas, bet iš savo akiračio jis nepaleidžia ir paties statytojo. Remiantis Descartes'ą apibūdinančiu Mamardašvilio formulavimu, tai klausimas, kaip pasinaudojant nekintamomis tiesomis kurti pasaulį. Turima galvoje įtampa, tvyranti tarp mokslo, kuriamo vieno žmogaus (Mamardašvilio nuoroda į Descartes'ą ir laiko nenutrūkstamumą), ir filosofijos; jos ieško filosofuojantysis, nuolat sugrįžtantis prie ištakų (diskretinis egzistencijos laikas). Įtampa tarp kartezinio, loginio *ego cogito* ir egzistencinio „aš", vis naujais pavidalais atsiskleidžiančio aprašomojoje fenomenologijoje, iš esmės apibūdina europinę mąstymo tradiciją, todėl ji suvokiama bei diskutuojama įvairiais aspektais ir rakursais.

Penktajame ir šeštajame dešimtmetyje Husserlio fenomenologijos populiarumą lėmė fenomenologinės analizės panaudojimas žmogaus egzistencijai tirti. Bet egzistencialistai atsiribojo nuo fenomenologijos ryšio su mokslu, suvokdami tai kaip blogybę, kuri iškreipia žmogaus sampratą. Šio amžiaus antrojoje pusėje Husserliu ėmė sekti kitų filosofinių tradicijų, daugiausia analitinės filosofijos, atstovai. Juos irgi domino Husserlio intencionalumo samprata, tačiau jų pozicija filosofijos ir mokslo santykių klausimu skyrėsi nuo egzistencialistų požiūrio. Mokslo ir kalbos filosofija pasisakė prieš tokių santykių stiprinimą.

Fenomenologija kėlė ir tebekelia susidomėjimą todėl, kad bando rasti objektyvaus mokslo ir filosofijos sąsają, sukurti metodą, kuris leistų pagrįsti objektyvią mokslų tiesą. Taigi mėginimas rem-

tis patirtimi, aprašymu, intencionalumu (Theodoras Seebohmas mano, kad galima kalbėti apie fenomenologinių analizių pozityvią galią atlikti pačios fenomenologijos „dekonstrukciją“[2]) yra vaisingas, tokios nuostatos keičia filosofinę tradiciją. Fenomenologija prasideda nuo reikalavimo, kad filosofinė refleksija atsisakytų bet kokio išankstinio sprendimo ir pripažintų tik tai, kas akivaizdžiai iškyla sąmonėje. Apie išskirtinę šio reikalavimo reikšmę Martinas Heideggeris savo autobiografiniuose apmąstymuose „Mano kelias į fenomenologiją“ yra pasakęs: „Husserlis išmokė žingsnis po žingsnio priprasti prie fenomenologinio „požiūrio“, kuris tuo pat metu reikalavo susilaikyti nuo bet kokio naudojimosi nepatikrintomis filosofijos žiniomis. Jis taip pat reikalavo vengti pokalbyje remtis didžiaisiais filosofijos autoritetais“.[3]

Fenomenologinio metodo sukūrimas teikė vilties, kad filosofija ne tik atgaus kadaise turėtą autoritetą ir galią, bet ir išspręs mokslų – logikos, psichologijos ir kitų – metodologinio pagrindimo problemą. Jau geroką laiko tarpą filosofija jautė didžiulę būtinybę rasti naują požiūrį ir pažinimo metodą. Todėl nestebina „Loginių tyrinėjimų“ ir „Filosofijos kaip griežto mokslo“ pasisekimas: šie darbai davė medžiagos naujiems apmąstymams. Helmutas Plesneris rašė: „Tuolaik skelbiama kryptis – sugriauti filosofinius „izmus“, nuomones ir principus <...> buvo pakerėjusi dvi kartas. Čia atsivėrė kelias, kuriuo einant buvo įmanoma įveikti tendenciją rašyti knygas apie knygas. Kvietimas atsisakyti visų teorijų ir „grįžti prie daiktų“ tuolaik jaunajai kartai darė tokį įspūdį, kokį XIX a. viduryje akademinės tapybos atstovams, manau, darė raginimas tapyti plenere. „Laisvai“ filosofuoti ir „pirmą kartą“ drįsti atsisakyti jau suformuluotos tematikos buvo lygiavertiška atradimui“.[4] Panašų vertinimą pateikia ir Hansas Georgas Gadameris: „Akademinio mokymo procese susidurdamas su pasipūtėlių teiginiais ir pradedančiųjų filosofų argumentacija, jis (Husserlis – *M. R.*) mėgdavo sakyti: „Ne visada stambūs pinigai, mano ponai. Smulkiųjų! Smulkiųjų!“ Toks darbo stilius savotiškai žavėjo. Jis skati-

no atgauti aiškumą, sugrįžti prie orumo, atsikratyti atsitiktinių nuomonių, miglotų lozungų, kovos šūkių. Tai, ko mėginome išmokti, buvo panašu į filosofijos amato paslaptį".[5] Tai nebebuvo visiems priimtinų bendrųjų vertybių ir tiesų ieškojimas, šio aktyvumo centru tapo paties žmogaus sąmonės veiklos suvokimas. Tapyti taip, kaip matai, filosofuoti pagal sąmonės įžvalgą – vadinasi, ieškoti orumo ir tiesos pagrindų savo paties patirtyje.

Tačiau Husserlio fenomenologinė filosofija ir metodas buvo kuriamas veikiant ne vien tokiems autoritetams, kaip Descartes'as, Humas, Kantas, bet ir daugeliui matematikų, logikų, psichologų. Apie Franzą Brentaną Husserlis vėliau rašė: „Tiesiogiai klausantis jo paskaitų, man susiformavo įsitikinimas, suteikęs drąsos pasirinkti filosofiją pagrindine profesija, kitaip tariant, įsitikinimas, kad ir filosofija gali būti rimtas darbo baras, kad ir į ją galima žiūrėti kaip į griežtą mokslą ir kad tokia ji yra nagrinėtina".[6] Mažiau žinoma, jog Husserlis taip pat aukštai yra vertinęs ir Karlo Weierstrasso įtaką. Husserlio nuomone, Weierstrassas, mėgindamas suformuluoti „visiškai tikrą, akivaizdų metodą", stengėsi iracionalų instinktą pakeisti racionaliu mąstymu, pateikti radikalų pagrindimą ir atrasti „pradines šaknis". Husserlis tą patį tikėjosi pasiekti fenomenologiniu metodu.

Orientacija į mokslą kaip aukščiausią vertybę ir kriterijų būdinga visiems fenomenologinės filosofijos raidos periodams: fenomenologinis metodas yra bandymas plačiu mastu realizuoti šios filosofijos siekimą būti mokslu. Tačiau skirtingai nuo Brentano, kuris yra įsitikinęs, jog „tikrasis filosofijos metodas tai ne kas kita, kaip gamtos mokslų metodas", Husserlis, kurdamas fenomenologinį metodą, stengiasi atsiriboti nuo natūralizmo. Natūralizmo kritika tampa aktuali XIX a. pabaigoje–XX a. pradžioje, kai atsiranda būtinybė pagrįsti metodologinį humanitarinių mokslų savarankiškumą. Psichologijos, antropologijos, sociologijos ir kitų mokslų atradimai verčia suvokti, kad matematinių metodų panaudojimas tiriant psichikos, žmogaus, visuomenės reiškinius toli gra-

žu neaprėpia visų jų aspektų. Maža to – psichika, žmogus, visuomenė nelygintini su gamtos reiškiniais, netyrinėtini vien kaip natūralios evoliucijos produktai. Gamtos mokslų metodai tiria žmogų, visuomenę, psichiką kaip *res cogitans,* mąstantį daiktą, tačiau jie nagrinėtini ne tik kaip objektai, bet ir kaip subjektai. Husserlis pabrėžia: „Mes turime išsiaiškinti tai, kad naujoji idėja apie „gamtą“ kaip realiai ir teoriškai savyje užsisklendusių kūnų pasaulį visiškai pakeičia pasaulio idėją. Ji suskyla į du – gamtos ir sielos – pasaulius, iš kurių antrasis, prisimenant jo ryšį su gamta, neturi savarankiško pasaulio statuso“.[7] Pasaulio ir jo prasmės skilimas prasideda nuo naujųjų laikų, kai gamtos matematizacija tampa pavyzdžiu bet kokiam pažinimo metodui.

Husserlio fenomenologijoje gamtos mokslai nėra ir negali būti mokslo etalonu. Gamtos mokslai yra tikslūs, bet ne griežti. Mokslas stengiasi ligi minimumo sumažinti subjektyvybės vaidmenį: eksperimentinis metodas, nepaneigdamas subjekto vaidmens, jo buvimą vertina neigiamai, kaip mokslinį stebėjimą trukdantį veiksnį, ir stengiasi jo atsikratyti. Nusigręžimą nuo subjekto, jo vengimą plėtoja pozityvistinės pakraipos filosofija, apibrėžianti mokslą kaip mokymą apie faktus: čia objektyvumo pagrindą sudaro anaiptol ne refleksija, o faktų konstatavimas.

Husserlis mano, kad tokia perskyra griauna ne tik humanitarinius mokslus, bet ir apskritai Vakarų kultūrą. Tikslusis mokslas nepajėgia atsakyti į svarbiausius žmogaus gyvenimo klausimus. Į tiksliuosius mokslus orientuota filosofija praranda ryšį su žmogaus būtimi, su jos prasmės ir beprasmybės, žmogaus proto ir beprotybės, laisvės ir atsakomybės klausimais.

Husserlis vienas iš nedaugelio mėgina artintis prie šių santykių tyrinėjimo ir kritikuoti vienpusišką orientaciją į mokslą, išsaugoti filosofijos ryšį su mokslu. Pasak Husserlio, nuo šio sprendimo priklauso Vakarų kultūros likimas: filosofija visuomet dalyvavo jos likiminėje raidoje, taigi vėl turi susiprasti ir dalyvauti. Husserliui nepriimtina nei paklusti pozityvizmui, nepripažįs-

tančiam subjekto, nei užmiršti objektyvumą, atsisakant bendradarbiauti su mokslais. Husserlis kritikuoja filosofiją, susitaikančią su dualizmu, kuris natūraliai išsirutulioja iš racionalistinės pakraipos ir XX a. jau verčia kalbėti apie „dvi kultūras", racionalų gamtos bei techninių mokslų pasaulį ir subjekto istorinės tradicijos pasaulį. Šis dualizmas skleidžiasi kaip modernaus tiksliųjų mokslų pasaulio ir tradicinio istorinio gyvenimo pasaulio dualizmas. Plėsdamas šių laikų žmogaus ekonomines ir geografines ribas, pastarasis tuo pat metu vis labiau verčia jį suvokti savo gyvenimo ir kultūros ribotumą.

Tradicinėje hierarchinėje pasaulio sampratoje išpuoselėtas „šviesos", „vertikalumo" siekis šiandien tampa problemiškas, nes yra glaudžiai susijęs su represija. Hierarchijos klausimams skiriama dėmesio ne tik todėl, kad yra sumažėjęs teologijos autoritetas, bet ir todėl, kad paaštrėjo problemos, kurios kyla priverčiant gamtą paklusti civilizacijai, jausmus – protui, moterį – vyrui.

Kaip tik dualizme, dvejopame gyvenime, dvilypume glūdi analitinė refleksijos galia. Intelektualinė pakraipa (prasidėjusi nuo graikų geometrų, kurie, norėdami padalyti kampą į vienodas dalis ir negalėdami to padaryti su liniuote, pradėjo ieškoti teorinių įrodymų) šiandien kulminuoja laiko padalijime. Skirtumas tarp laiko bėgsmo, kurį išgyvename, ir bėgančio laiko, kurį matuojame chronometru, padidėja. Dualizmo įsitvirtinimas atvedė prie to, kad gyvenimas atsiskyrė nuo proto, egzistencija – nuo esmės, tiesa – nuo esaties. Į mūsų kasdienybę prasismelkė kadaise neįsivaizduojamas absurdas. Vienas iš pagrindinių moderniosios epochos bruožų yra laiko pojūčio paaštrėjimas, jo vertinimas. Ilgai nepastebėta, kad šis paaštrėjęs laiko pojūtis – tai atsakymas į laiko trukmės, laiko negrįžtamumo ignoravimą moksle, į tai, kad ignoruojama viskas, kas siejasi su subjektu.

Husserlis grįžta prie mokslinio pažinimo filosofinių pagrindų. Jis vienas iš tų, kurie perspėja apie pavojingą atotrūkį tarp laiko pajautimo ir jo suvokimo. Husserlis pabrėžia: „Jei mūsų ramybę

drumstų tik neaiškumas dėl gamtos ir humanitarinių mokslų tyrinėjamos tikrovės prasmės... Betgi ne: mes išgyvename tikrą krizę, tokią krizę, kuri apima visą mūsų gyvenimą".[8] Husserlio fenomenologija, kritikuodama modernaus mokslo prigimtį, bet išsaugodama orientaciją į objektyvią tiesą, domisi pažinimo siekiančios sąmonės ir jos gyvenimo problematika. Nuo erdvės dalijimo esame perėję prie laiko dalijimo, bet laikas, kurį sąmonė matuoja, – tai ne laikas, kuriame ji gyvena. Fenomenologinė filosofija teigia, kad dvi mūsų sąmonei būdingos plotmės atsiskyrė viena nuo kitos ir sparčiai tolsta, palikdamos mus aklai nepripažintos ir neglobojamos dabarties malonei. Fenomenologija kelia klausimą: „Kokiu būdu aš, sąmone apdovanotas subjektas, dalyvauju sąmonės gyvenime ir pažinime?"

Šis klausimas sieja Husserlį su tradicija, nagrinėjančia sąmonės problematiką metafizikos kontekste (iš kurio tačiau išbraukti laiko klausimai), o antra vertus, kreipia dėmesį į konkrečius sąmonės aktus, neišvengiamai reikalaujančius spręsti sąmonės ryšio su laiku klausimą. Filosofijos dėmesio centre vis labiau atsiduria konkretaus subjekto sąsaja su tuo, kas bendrareikšmiška.

Dar 1910 m. Husserlis suformulavo tokią išvadą: „Sąmonė – ne psichologinis išgyvenimas, ne psichologinių išgyvenimų mazgas, ne daiktas, ne priedas (būsena) prie gamtos objekto, – tačiau kaip tik šią pagrindinę klaidą daro psichologizmas (kuriuo pasikliauja ne tik empirizmo, bet ir racionalizmo atstovai). Kas mus išgelbės nuo sąmonės natūralizacijos, tas bus filosofijos išgelbėtojas, taip, jos kūrėjas".[9] Šios išvados branduolys: sąmonė dar nėra atradusi adekvataus filosofinio paaiškinimo.

XX a. didžiausią populiarumą įgijo bandymai aiškinti sąmonę pasitelkus už sąmonės ribų esančias realijas: pasąmonę (Z. Freudas), būtį (*Dasein* – M. Heideggeris), kalbą ir kt. Šiuos bandymus inspiruoja ir sąlygoja noras persvarstyti modernaus žmogaus gyvenimo sąrangą, kurioje intelektualinė veikla užima neišmatuojamai didelę vietą. Filosofinių teorijų centre atsiduria

valios ir troškimų žmogus, kurį retai sutiksi kasdienybėje. Maxas Scheleris šį mūsų dienų perorientavimą vadina „prigimties žmoguje maištu, kai sukyla visa, kas žmoguje tamsu, impulsyvu ir instinktyvu: vaiko maištas prieš vyrą, masių maištas prieš „senąjį elitą", spalvotųjų maištas prieš baltuosius, to, kas nepažinu, maištas prieš tai, kas pažinu, net pačių daiktų maištas prieš žmogų ir jo sampratą..."[10]

Ši šimtmečiui būdinga pakraipa trukdė įvertinti ir interpretuoti tą naujovę, kurią davė Husserlio dėmesys sąmonei ir jos tyrinėjimui. Esminis Husserlio fenomenologijos atradimas – sąmonės intencionali prigimtis – dauguma atvejų interpretuojamas tradiciškai, įžvelgiant jame dualizmo sustiprėjimą. Tačiau kaip tik čia reikia ieškoti neblėstančio Husserlio filosofijos populiarumo, nes ji liudija Vakarų žmogaus orientaciją į protą, supratimą ir jam būdingą objektyvumo ir teisingumo siekį.

Husserlio bandymas rasti sąmonės intencionalume raktą filosofijos ir egzistencijos problemoms spręsti sutinkamas labai skirtingai. Pailiustruosime jį dviem interpretacijomis. Vieną iš jų pateikė Teodoras Celmas, antrą – Martinas Heideggeris.

Celmas Husserlio fenomenologiją supranta kaip „gyvenimo filosofiją", priskiria Husserlį prie tų, kurie negali pretenduoti į teisingą filosofinių uždavinių sprendimą, nes stovi iracionalizmo ir psichologizmo pozicijose, su kuriomis tikroji filosofija neturi nieko bendra. Tokio vertinimo pagrindą sudaro Celmo įsitikinimas, kad Husserlis neišsprendė laiko suvokimo vaidmens filosofijos struktūroje klausimo. Pasak jo, laiko sąmonė pagal apibrėžimą negali būti filosofinio tyrinėjimo objektas. Celmas yra įsitikinęs, kad laiko sąmonę reikia suprasti kaip individualaus „Aš" išgyvenimų srautą, tuo tarpu filosofija negali užsiimti tuo, kas individualu arba iracionalu, jos uždavinys – transcendentinė arba viršindividualioji sąmonė. Iš esmės tai neokantininkams būdingas transcendentalinės sąmonės atskyrimas nuo empirinio subjektyvumo. Kad išlaikytų filosofijos autonomiją, neokantininkai sustiprina dualizmą tarp

transcendentalinio ir konkretaus pažinimo subjekto. Jie pritaria pozityviųjų mokslų egzistavimui, bet kartu reikalauja nepriklausomos nuo jų filosofijos. Laikydamiesi tradicijos, neokantininkai ignoravo laiko problemą: filosofijos gnoseologinė pakraipa juos sieja su absoliučiuoju idealizmu, o konkrečiųjų mokslų pripažinimas – atriboja nuo jo. Celmo priekaištai Husserlio fenomenologijai atstovauja neokantininkų pozicijoms. Tam tikru atžvilgiu prie šios tradicijos linksta ir Piama Gaidenko, teigianti, jog Husserliui nepavyko atskirti transcendentinės fenomenologijos nuo fenomenologinės psichologijos.

Kitokį skaitymą siūlo Heideggeris. Skirtingai nuo neokantininkų, jis mano, jog laiko problemą reikia spręsti ne pažinimo teorijos, bet ontologijos plotmėje. Heideggeris susieja šios problemos sprendimą su žmogaus veiklos ir egzistencijos aspektais, kartu nustumdamas pozityviųjų mokslų problemas į filosofinio pažinimo pakraštį ir iš esmės pašalindamas iš filosofiškai reikšmingų problemų rato. Pirmajame plane atsiduria ontologinės problemos, pagrindiniu filosofijos uždaviniu tampa būtis jos laiko santykių perspektyvoje: „ontologiškai" suprastas laikas virsta savos rūšies filosofiniu subjektu. Heideggeris priekaištauja Husserliui, kad, spręsdamas sąmonės ir laiko santykių problemą, šis laikosi tradicinės pažinimo teorijos pakraipos. Skirtingai nuo Celmo, Heideggeris kritikuoja Husserlį ne dėl iracionalizmo, bet dėl intelektualizmo. Intelektualizmo, racionalizmo pakraipa Husserliui esanti bendra su naujųjų laikų filosofija. Šioje sąsajoje Heideggeris įžvelgia ne fenomenologinio požiūrio produktyvumą ir stiprybę, bet kaip tik silpnumą: filosofiniai tikslai nepasiekiami intelektualizmo priemonėmis, nes jos ignoruoja laiko santykius. Kadangi Husserlis neatradęs tikrojo sąmonės ir laiko santykių pobūdžio, jam nepavykę fenomenologiškai pagrįsti filosofijos. Heideggeris rašo: „Iš pradžių Husserlis nekelia klausimo apie *sąmonės būtį* (kursyvas mano – *M. R.*), veikiau vadovaujasi apmąstymais apie tai, kaip sąmonė gali būti absoliutaus mokslo objektas. Idėja, kad sąmonė tu-

ri būti absoliutaus mokslo sritis, nėra atsitiktinė. Tai idėja, nuo Descartes'o laikų keliaujanti per visą naujųjų laikų filosofiją. Grynoji sąmonė kaip fenomenologijos tematinis laukas tyrinėjama ne fenomenologiškai, grįžtama ne prie pačių dalykų, bet prie tradicinio filosofijos supratimo".[11]

Vienu atveju sąmonės ir jos gyvenimo (laiko) santykiai, kuriuos Husserlis mėgina atskleisti savo transcendentalinėje filosofijoje, vertinami kaip neatitinkantys transcendentalizmo tradicijos, nes jie neatsiriboja nuo matematinių gamtos mokslų, kuriuose laiko matavimui skirta reikšminga vieta, bet praplečia šiuos santykius iki pažinimo siekiančio subjekto laikiškosios struktūros atskleidimo (Celmas). Kitu atveju, Husserlio priklausymu transcendentalizmo tradicijai aiškinamas jo nesugebėjimas atskleisti sąmonės būties problematikos (Heideggeris). Šie du vienas kitą neigiantys Husserlio fenomenologijos vertinimai paaiškina sunkumus, kylančius dėl filosofinių pastangų įveikti subjektyvizmą ir voliuntarizmą, grįžti prie to, kas užmiršta, ir turėti omenyje tai, kas pašalinta. Pasak Heideggerio, žmogus, užmiršdamas būties ir buvinio skirtumą, palieka nuošalyje savo egzistencijos prasmės klausimus. Jis užmiršo tai, kas svarbiausia, kitaip tariant, tai, kad yra egzistenciškai ribojamas laiko ir kad jo gyvenimas yra gyvenimas mirties akivaizdoje. Todėl žmogus tapo subjektyvus ir voliuntaristiškas. Šis užmiršimas, kurį galime apibrėžti kaip laiko ignoravimą, būdingas visai naujųjų laikų filosofijai.

Reikia pabrėžti, kad Husserlis, bandydamas atstatyti akivaizdžius ir patenkinamus tiesos pagrindus ir pretenduodamas įveikti subjektyvizmą bei voliuntarizmą, vadovaujasi ne tiek tradicine sąmonės ir pažinimo sąsaja („sąmonė yra suvokta būtis"), kiek sąmonės gyvenimo, sąmonės būties tyrinėjimu. Nors, kaip teigia Derrida, Husserliui tenka nuolat laviruoti tarp loginio struktūralizmo ir psichologinės genezės, jis nesiliauja orientavęsis į transcendentalinę filosofiją, kuri, jo nuomone, vienintelė atveria galimybę įveikti kultūrai kenkiantį natūralizmą, reliatyvizmą,

psichologizmą ir subjektyvizmą. Veikale „Formalioji ir transcendentalinė logika" Husserlis rašo: „Mes turime pakilti virš teoretikų savimaršos, kurie, užsimoję teoriškai įgyvendinti objektus, teorijas, metodus, ničnieko nežino apie juose glūdinčią įgyvendinimo struktūrą, nes neaprėpia žvilgsniu jos tematikos. Tik principingo aiškinimo dėka nusileidžiant į pažinimą ir teoriją realizuojančios esmės gelmes, transcendentalinės esmės gelmes, taps aišku, kas yra įgyvendinta kaip tikroji teorija ir tikrasis mokslas".[12]

Heideggeris vengia vartoti žodį „transcendentalinis", laikydamas jį lemtingu žingsniu nuo laiko aiškinimo pereinant prie užmiršto ontologinio būties klausimo. Tuo tarpu Kanto sukurtoji tradicija transcendentalumą priešpriešina empiriškumui. Šiuo atžvilgiu Heideggeris laiko Husserlį Kanto idėjų tęsėju ir energingai kritikuoja, teigamas, kad transcendentalinis subjektyvizmas įtvirtina tradicinę metafiziką. Husserlio polinkis į transcendentalinę tradiciją kyla iš jo siekio įveikti psichologizmą, kuris neišvengiamai išsirutuliojęs iš naujųjų laikų dualizmo. Kaip tik todėl psichologizmas natūralizuoja protą ir atima galimybę pasiekti tiesą, pajusti prasmę, pažinti tikrovę. Husserlis mano, kad egzistuoja viena logika ir kad logikos dėsniai bei prasmės yra idealūs. Privalu įveikti transcendentalinį psichologizmą, kuris daro neįmanomą tikrąją filosofiją. Husserlio pastanga kalbėti apie transcendentalinę sąmonę, transcendentalinį Ego, transcendentalinį subjektyvumą ir juos tyrinėti yra bandymas sietis su racionalizmo tradicija, redukuojant subjektą į antlaikinę būtį, kurios filosofinis ramstis yra transcendentalizmas. Šioje sampratoje transcendentalizmas vertinamas kaip objektyviųjų, antlaikinių mokslų pagrindas.

Heideggeriui palaiminus Husserlio transcendentalinis Ego, transcendentalinis subjektas kritikuojamas kaip instancija, nusakanti apriorizmo, objektyvizmo momentus ir įgalinanti subjektą užmiršti savo laikinę prigimtį. Tačiau situacija kur kas sudėtingesnė, nes Husserlis prisimena ir tai, ką teoretikas užmiršo, ir

tai, ką jis įgijo šios užmaršties dėka. Jis kovoja dviem frontais. Konkretaus subjekto ir transcendentalinės sąmonės ryšio klausimas – vienas iš tų aspektų, kurie padeda išsiaiškinti, kas Husserlio požiūryje iš tiesų vaisinga. Tuo remdamasis Merabas Mamardašvilis rašo: „Vientisos, begalybėje išnykstančios sąmonės plokštumos vietoje atsivėrė jos archeologinės bedugnės – ji (sąmonė – *M. R.*) pasirodė kaip daugiamatė, talpi, skirtingų vienu metu egzistuojančių lygmenų: socialinės mechanikos lygmens, nesąmoningos mechanikos lygmens, kultūros ženklų sistemų ir kitokiais determinizmais perpinta, bet, antra vertus, ją sudarė genetiškai įvairios, t. y. įvairiais laikais atsiradusios ir pagal skirtingus dėsnius veikiančios struktūros. Na ir, žinoma, tokio gilumo ir matmenų sąmonė – nesuvokiama refleksijai sąmoningo individo, reflektuojančio save ir pasaulį. Natūralu, kad ji neredukuojama į šio refleksijos darbo rezultatus. Sąmonė – tik viena iš viską aprėpiančios, įvairialypės visumos metamorfozių, tik antvandeninė ledkalnio dalis. O nagrinėti ją reikia kartu su jos paslėptomis dalimis ir priklausomai nuo jų“.[13]

Intencionalus sąmonės gyvenimas, kuris yra fenomenologinės filosofijos išeities taškas ir jos pagrindas, dėl savo laikiškosios esmės neapsiriboja štai-būtimi, dabartimi, nors dabartis ir yra neabejotinai reikšmingiausia sąmonės sąlyga. Husserlis siekia plėtoti transcendentalinę fenomenologiją kaip mokslą apie grynąją, arba transcendentalinę, sąmonę, bet tai anaiptol nereiškia, kad Husserlis nepaiso jos ryšio su laiku ir laiko santykių, išsaugodamas tik abstrakčią laiko redukciją į dabartį. Darydamas sąmonę tyrinėjimų centru, Husserlis siekia gelbėti ne tik filosofiją; su adekvačiu sąmonės problemos sprendimu siejasi jo viltys atnaujinti filosofiją kaip mokslą. Sąmonės veikla buvusi suprantama neteisingai: ji arba natūralizuota, daryta pavaldi išorinių, priežastinių ryšių aiškinimui, arba psichologizuota, introspektyviai tyrinėta kaip asmens sielos gyvenimas. Sąmonė savo esme nėra atvira, tačiau kaip tik ji, pasak Husserlio, atveria galimybę įveikti reliatyvizmą. Iš tiesų,

jei logika, laikoma idealios mokslinių teorijų tapatybės užtikrintoja, būtų kildinama iš psichologijos, tai mokslas, įskaitant ir matematiką, ištirptų psichologijoje. Tačiau mokslui kelia grėsmę ne tik psichologizavimas, bet ir logikos sunormatyvinimas. Normatyvioji logika susijusi ne su transcendentaliniu pažinimu, bet tik su praktiniais pažinimo interesais. Kalbėdamas apie Kanto transcendentalinės filosofijos koncepciją, kuriai prikiša subjektyvizmą, Husserlis pabrėžia, kad kartu su formaliąja logika normatyvinius sprendimus sąlygoja aritmetika, grynoji analitinė matematika, visa tai, ką Leibnizas vadino *„mathesis universalis"*. Geometrija, kaip erdvėlaikio matematika, mums atveria galimybę atsigręžti į idealųjį daiktiškumą, jo dėka pasiekiame tikslumą, kurio mums neduoda empirinė patirtis. Tačiau tokiu aspektu nagrinėjamos matematinės disciplinos ir normatyvinė logika Husserliui yra ne kas kita, kaip tam tikro pobūdžio technologijos, pavaldžios praktiniams tikslams. Teoriniai arba grynieji mokslai priešpriešinami praktiniam reliatyvizmui, psichologizmui. Husserlis pabrėžia: „Aš pats vartoju žodį „ transcendentalinis" plačiausia jo prasme, kad apibrėžčiau tą pradinį motyvą, kuris Descartes'o dėka sąlygoja visą naujųjų laikų filosofiją, realizuojasi joje, taip sakant, siekdamas teisingo ir gryno uždavinių suformulavimo ir sistemingo jų pagrindimo. Tai motyvas, reikalaujantis giliausių pažinimo formavimo šaltinių, pažinimo siekiančios individualybės ir pažinimo siekiančio gyvenimo savivokos, kuri aprėpia tikslingą visų moksliškai reikšmingų darinių kūrimąsi, kai tai, kas paveldėta, išsaugoma ir laisvai panaudojama. Radikaliai tariant, tai grynosios, šiame šaltinyje pagrįstos, taigi visiškai pagrįstos visuotinės filosofijos motyvas. Šio šaltinio pavadinimas – aš-pats su visu savo tikruoju ir galimu pažinimo gyvenimu, pagaliau savo konkrečiu gyvenimu apskritai".[14] Taigi Husserlio transcendentalizmas – tai bandymas atskleisti tikrąją griežto moksliškumo prasmę. Kad tai padarytų, Husserlis mėgina įveikti kantiškąjį transcendentalinį subjektyvizmą. Šiuo atveju reikšmingi du momentai: 1) Husserlio atsiribojimas nuo visų

psichologizmo formų; 2) mokymas apie gyvąją dabartį arba subjekto genetinių, konstituojančių aspektų tolesnis suvokimas, priskiriamas transcendentalinės estetikos sričiai ir konkretizuojantis Husserlio išvadas apie erdvę ir laiką.

Atsiribojimas nuo psichologizmo būdingas griežtesnei moksliškumo sampratai, kurios ribose atmestini skepticizmo argumentai. Psichologizmo įveikimas, pasak Husserlio, yra semantikos, o kartu ir grynosios logikos prielaida. Taip Husserlis atmeta Kantui būdingą įsitikinimą, kad moksle esą tik tiek mokslo, kiek jame yra matematikos. Vis dėlto Husserlio moksliškumo sampratai matematika svarbi: aibių teorija pakeičia jo požiūrį į formaliąsias analizės sistemas Bet Husserliui aišku, kad redukuojant teoriją į matematines struktūras, dar neatsakyta į klausimą apie mokslo galimybės sąlygas: matematika neatsako į klausimus, kas yra daiktas, dėsnis, tiesa ir t. t. Tai turi daryti filosofija, kuriai, Husserlio požiūriu, šiuo atžvilgiu padeda grynoji logika, užsiimanti loginių sąvokų ir jų reikšmių tyrinėjimu. Baigdamas „Formaliąją ir transcendentalinę logiką“, Husserlis pabrėžia: „Šiuo tyrinėjimu bandėme nužymėti kelią nuo tradicinės logikos į transcendentalinę logiką, kuri nėra kokia nors kita, bet tik iš transcendentalinio fenomenologinio metodo išaugusi radikalioji ir konkrečioji logika. Tačiau, tiksliau kalbant, transcendentaline logika mes laikėme tik tradiciškai apribotą, analitinę logiką, kuri, vien savo formalaus visuotinumo dėka, aprėpia visas būties ir kartu objektyvaus pažinimo sritis. Tačiau tam, kad nustatytume transcendentalinio tyrinėjimo prasmę, jau anksčiau esame susidarę sampratą apie „pagrindžiamąją“ logiką kitokia prasme, kitaip tariant, apie logiką kaip mokslo priesaką pagal dalyko aplinkybes, be to, aukščiausia ir daugiausia aprėpianti yra absoliutaus mokslo logika, pačios transcendentalinės fenomenologinės filosofijos logika“.[15]

Prie sąmonės kaip pradinio bet kurios rūšies pažinimo taško, akivaizdumo pagrindo ir arbitro Husserlis sugrįžta spręsdamas tiesos ir regimybės klausimą. Sąmonė yra tas laukas, kuriame sub-

jektas gyvojoje dabartyje atranda save ir savo reikšmę. Šios sąmonės ribose Husserlis atranda visus kitus transcendentalinei fenomenologijai būtinus subjekto apibūdinimus. Šitaip jis ieško pagrindo karteziniam dualizmui paneigti. Husserlis rašo: „Tikroji Descartes'o problema – egologiškai (introspektyviai psichologiškai) duotų reikšmių transcendavimas. Jo dėka sprendimų apie tai, kas pasauliška, rūšys, tokie klausimai, kaip šis, kuris pats liečia *cogitationes* ribotoje sieloje, gali pagrįsti už sielos ribų egzistuojančią būtį..."[16] Husserlis nurodo, kad Locke'as reikšmingumo klausimus nagrinėja kaip psichologinės kilmės klausimus. Husserlio nuomone, transcendencijos klausimo negalima spręsti natūralaus sąmonės kryptingumo ribose, mokslą apie sąmonę reikia atskirti nuo psichologijos, sąmonės istorija išeina už psichologinės kilmės ribų. Reikšmė, kuriai aptariant sąmonės sampratą Husserlio fenomenologijoje yra skiriamas ypač didelis vaidmuo, apibūdina sąmonės veiklą kaip idealiai pagrįstą ir teleologiškai saistomą. Husserlio pastangose atskirti transcendentalinę fenomenologiją nuo fenomenologinės psichologijos yra svarbūs semantiniai aspektai. „Intencionalumas yra pamatinė Husserlio mokymo apie sąmonę sąvoka, jis apibūdina sąmonę kaip reikšmę arba prasmę turintį išgyvenimą. Pati reikšmė arba prasmė, – rašo Viktoras Molčanovas, – nėra tapati nei objektui (nei realiajam, nei idealiajam), nei psichologiniam objekto pavidalui, nei ženklui, kuriuo tas objektas pažymimas. Reikšmė nėra loginė ištaros struktūra (nors ir gali būti joje išsakyta); reikšmė yra tai, kas būdinga išgyvenimui, numatančiam objektą ir nusakančiam jį kokiu nors būdu. Reikšmė – ne psichologinis įvykis (vaizdas arba jausmai)... Reikšmė ideali ir nedaiktiška: ji visuomet turi sąsają su objektu, bet nėra pats objektas".[17] Atskleidžiant transcendentalinės sąmonės lauką, Husserliui pirmiausiai rūpi šių reikšmių konstituavimo istorija. Todėl nenuostabu, kad diskusija apie tai, ar jam pavyko išspręsti transcendentalinės fenomenologijos ir deskriptyvinės

psichologijos santykių klausimą, virsta diskusija apie transcendentalinės estetikos problemas.

Ypač svarbus vaidmuo šiuo atžvilgiu tenka laiko problemai ir jos sprendimui. Į Husserlio fenomenologiją galima žiūrėti kaip į filosofiją, pasišovusią ignoruoti laiko klausimą, bet, antra vertus, – kaip į filosofiją, kurios vienintelis uždavinys yra laiko problemos sprendimas. Abiem interpretacijoms galima rasti argumentų tiek paties Husserlio tekstuose, tiek jų tyrinėjimuose. Laiko tema – viena iš problemų, turinčių ypatingą vietą Husserlio rankraščiuose. Tai pasakytina ir apie „Paskaitas apie vidinį laiko suvokimą", kurias nespausdintų užrašų pagrindu 1928 metais išleido Heideggeris.

Husserlis kalba apie sąmonės laiko temos paaštrėjimą Vakarų mąstyme. Vis dar aktualiai skamba Husserlio išvada: „Aišku, visi žinome, kas yra laikas; jis atrodo pažįstamiausias. Bet vos tik pabandome suformuluoti, ką reiškia mąstyti apie laiko suvokimą, suprasti ir išugdyti teisingus santykius tarp objektyvaus laiko ir subjektyvaus laiko suvokimo, suprasti jį kaip laikiškąjį objektyvumą, taigi individualųjį objektyvumą apskritai, konstituotą subjektyvaus laiko suvokimo, imtis laiko išgyvenimų fenomenologinio turinio analizės, mes susipainiojame dideliuose sunkumuose, prieštaravimuose, neaiškumuose".[18]

Kad situacija nepasikeitė ir šiandien – po Heideggerio, Sartre'o ir kitų fundamentalių tyrinėjimų, galime įsitikinti, susipažinę su darbais, pastaraisiais metais skirtais laiko temai. Skirtingai nuo Husserlio, Heideggeris perkelia laiko problemą į egzistencijos sritį, mėgindamas pateikti ontologinį šios problemos išplėtojimą ir priešpriešindamas egzistenciją esačiai. Į šią skirtį įeina ir egzistencializmo, ir diferencijos filosofija. Mokslų diferenciacijos ir specializacijos fone, kai mokslai savo tyrinėjimų objektu pasirenka vis siauresnį problemų ratą, o mokslo sąsaja su žmogaus gyvenimu tampa vis menkesnė, egzistencializmo atsigręžimas į žmogaus štai-būtį *(Dasein)* atrodo gana įtakingas ir masinantis.

Ontologinės skirties skerspjūvyje laiko problema nagrinėjama kaip žmogaus laisvės išplėtimas. Heideggeris ontologizuoja gamtos mokslų ir filosofinio tyrinėjimo sričių skirtumą. Panašiai kaip neokantininkai, jis nubrėžia griežtą liniją tarp filosofijos ir specialiųjų mokslų, bet, skirtingai nuo jų, fiolosofijos uždaviniu laiko ne transcendentalinio subjektyvumo analizę, bet štai-būties tyrinėjimą. Heideggeris nekelia klausimo apie tai, kokie yra laikiškosios štai-būties santykiai su pasaulio būtimi: kaita jam yra laisvės ir pasirinkimo, o ne būtinumo srities kaita.

Todėl Husserlio požiūris į Heideggerio fenomenologinę ontologiją vertintinas ne tik kaip nepripažinto mokytojo emocinė reakcija į talentingo mokinio sėkmę. Ji remiasi visokeriopai pagrįsta Husserlio teze, kad filosofija gali orientuotis ne į egzistenciją, o tik į esmę. Šios tezės pagrindas – požiūris į laiką. Neneigiant Heideggerio indėlio į filosofiją, neabejotinai milžiniškos įtakos kelioms filosofų kartoms, šiandien verta grįžti prie Husserlio žodžių: „Heideggeris perkelia arba pasuka antropologiškai konstitutyvų fenomenologinį visos esamybės ir visuotinumo regionų, totalinių pasaulio regionų aiškinimą. Visa problematika redukuojama į perkėlimą, *Dasein* atitinka *Ego* ir t. t. Šitaip viskas tampa giliamintiškai neaišku ir praranda filosofinę vertę“.[19]

Intencionalios sąmonės veiklos, duodančios Husserliui galimybę atrasti objektyvią tiesą, negalima įsivaizduoti už laiko ribų, laikas yra vidinis ir išorinis jos akiratis. Kad būtų galima nusakyti tai, kas objektyviai egzistuoja, reikia turėti omenyje tai, kas įmanoma laikiškai. Esminga, kad Husserlis atkreipia dėmesį į laiko santykių parametrus nuo pat pirmųjų intencionalios veiklos žingsnių, kuriuos žengiame kasdien. Šitaip jis mėgina surasti iš tiesų pozityvų pažinimo pagrindą, sukurti griežtus pažinimo kriterijus. Husserlis kalba apie akivaizdumą, kurį galima apibrėžti kaip objekto tiesioginės kūniškos štai-būties intuiciją. Ar kažkas akivaizdžiai egzistuoja, galime nuspręsti tik atradę šio akivaizdumo ryšį

su dabartiškumu, su „dabar“ nuoroda pažinimo siekiančios sąmonės veikloje.

Reikšmingas Husserlio laimėjimas – aktualaus ir neaktualaus, čia esančio ir kitur esančio laiko suvokimo atskleidimas. Laiko santykių konkretizavimas leidžia patikslinti išvadas apie subjektyvybės ir objektyvybės santykius. Husserlis parodo, kad praeitis ir ateitis, nors ir nesančios čia, ne mažiau už dabartį prisideda prie laiko konstituavimo. Tai, kas objektyviai egzistuoja, neįsivaizduojama už laiko santykių ribos, neįgyjama nepriklausomai nuo jų. Šio konstituavimo reikšmingumą rodo tai, kad Husserlis bet kokį žinojimą kildina iš tiesioginės intuicijos. Netarpišką žinojimą galime padaryti pavaldų tam pačiam kriterijui: grįžimas prie to, kas regimai esti, yra akivaizdumo pagrindas. Atsigręžimą į intuityvią duotybę arba grįžimą prie pačių daiktų Husserlis vadina „visų principų principu“.

Jau empirinės patirties, kurią laiduoja juslinis suvokimas, pradžioje Husserlis, remdamasis santykiais tarp „dabar“, objekto duotybės ir šios duotybės akivaizdumo, parodo skepticizmo nepagrįstumą. Suvokime yra duotas objektas: uosle kažkas užuodžiama, klausa kažkas išgirstama, lytėjimu kažkas palytima, ragavimu pajuntamas skonis. Klasikiniu suvokimo pavyzdžiu Husserlis pasirenka regą: jei matau medį, medis šiame suvokime yra tiesiogiai, regimai esantis čia. Tai ne ženklas, ne simbolis, jis egzistuoja pats savaime, regos pojūčiu akivaizdžiai įgyjame medį, kuris nėra nei vaizdinys, nei personažas, o yra tiesiogiai čia esantis. Svarbiausia to buvimo čia sudėtyje yra tai, kas egzistuoja dabar – bet kokių tolesnių transformacijų pagrindas. Rega įgytos patirties apie dabar egzistuojantį dėka galime vis prie jos grįžti, kad įsitikintume, jog niekas mūsų neapgaudinėja.

Apžvelgdami iš arčiau dabar egzistuojantį, suvokiame, kad medį visada galime matyti tik tam tikru rakursu. Rakursas Husserliui esmingesnis už visą daiktą: rakursas arba atšešėlis *(Abschattung)* yra tai, pagal ką galime pažinti visa kita. Medį, kaip ir bet kurį

jutimine patirtimi suvokiamą daiktą, galiu atpažinti tik kaip profilių seriją. Profiliai egzistuoja sąsajoje su „dabar“. Galiu eiti prie medžio ir matyti, kaip juda jo lapai, sėdėdamas prie lango užmerktomis akimis galiu mąstyti, ar už lango augantis medis yra liepa, ar obelis. Bet kuriuo atveju svarbiausia tai, kas egzistuoja, ir pavidalas, kokiu jis egzistuoja. Taigi jutiminė patirtis yra bet kurios patirties pradinis pavidalas todėl, kad ji pateikia objektą jo kūniška štai-būtimi. Tik ši duotybė yra lemiamas argumentas.

Fenomenologija paneigia skepticizmo tezę, kad naivu tikėti tuo, ką suvoki. Pasak skeptikų, objektas nekaltas, kad susidarome iliuzinį jo vaizdinį. Husserliui nepriimtina pozicija, formuluojanti iliuzijos problemą kaip sprendimo aktyvumo problemą, nes šitaip ji yra ištirpdoma. Skeptikų nuomone, mus apgauna ne pojūčiai, mūsų suvokimas esąs tikslus; mus apgauna tai, kad skubotai sprendžiame apie savo suvokimus. Tad klaidōs, atvedančios į iliuziją, reikia ieškoti ne suvokime, o sprendime. Iliuzija suprantama kaip sąmonės aktyvumo nukrypimas, neadekvati sintezė sprendimų lygmenyje. Husserlis sutinka, kad suvokimas yra sintetinis aktas, tačiau šį aktą vertina ne sprendimo, bet paties suvokimo lygmenyje. Skeptikai objekto sąvoką nagrinėja kaip „ten“ tobulumą. Ji iš tiesų yra „ten“ savo kūniška štai-būtimi, bet būti suvokimo objektu – reiškia būti „ten“ kaip reiškinių serijai. Objekto niekada nesuvokiame išsyk viso, bet tik per atšešėlį. Objektą sintetina ne sprendimas, bet suvokimas. Daiktas niekada negali būti suvokiamas visas iš karto, kiekviena čia-būtis turi savo čia-nebūtį. Aš negaliu matyti medžio vienu metu iš visų pusių, pusė, iš kurios į jį žiūriu, sąlygoja pusę, kuri lieka nematoma.

Husserlis pabrėžia, kad pradinė prezentacija egzistuoja drauge su de-prezentacija: praeities ir ateities čia nėra, tačiau jos ne mažiau už dabartį sąlygoja tai, kas esti iš pat pradžių. Todėl dalykas niekada negali būti iš principo tobulai išaiškintas suvokimo procese – anaiptol ne dėl suvokimo kaltės, bet todėl, kad tokia yra daiktų prigimtis. Skepticizmas visada priima kaip įrodytą dalyką

tai, dėl ko paskui tenka abejoti: absoliutaus daikto būtiną egzistenciją ir jos pažinumą. Tuo tarpu Husserlio mintis, jog daikto prigimtį atitinka tai, kad jis esti tik perspektyvoje, atsakomybės už iliuziją neužkrauna suvokiančiai sąmonei. Dabar galima atsakyti į klausimą, į kurį nepajėgė atsakyti skepticizmas, – kaip iliuziją galima pažinti kaip iliuziją? Iliuzijos kilmės priežasties reikia ieškoti aplinkybėje, kad objektas sąmonei yra duotas tik iš dalies, kaip begalinė galimų reiškinių serija. Dabar atpažinti ir pataisyti iliuziją galima nagrinėjant tolesnius objekto kontrastus. Kūniškasis objekto dalyvavimas – tai kriterijus, kuriuo remiantis, iliuziją galima pažinti kaip iliuziją. Skepticizmas suprato kaip iliuziją tai, kas neišvengiamai išsirutulioja iš subjektyvaus momento, tačiau nėra objektyviai pagrįsta. Patalpindamas iliuzijos galimybę objekto duotybėje, Husserlis atrado joje ir kriterijų, leidžiantį spręsti, kas yra iliuziška. Priekaištai jusliškumui prarado teorinį pagrįstumą. Netgi atvirkščiai: jusliškumo liudijimai įgavo nebūtą svorį ir jis tapo reikšmingu arbitru.

Husserlis pabrėžia, kad atsakomybė prasideda grįžtant prie akivaizdumo – objektyvaus pažinimo pagrindo. Filosofija – didėjantis atsakomybės suvokimas. Šios atsakomybės neįmanoma redukuoti į moderniajame moksle dominuojančią objektyvumo sampratą. Filosofijos kelias – tai sąmonės veiklos tyrinėjimas. Husserlis sukuria dvi esmines procedūras: fenomenologinę redukciją ir konstituavimo analizę. Šitaip fenomenologinė filosofija stengiasi ne tiek atskleisti sąmonės ryšį su žiniomis (neokantizmui būdinga gnoseologinė pakraipa), kiek klausinėti apie sąmonės būties formą, tai yra apie laiką.

Pamėginsime atsakyti į klausimą, kaip Husserlis supranta fenomenologinę redukciją ir konstituavimo analizę ir koks yra jų ryšys su tuo, kas laikiškai sąlygota. „Karteziniuose apmąstymuose“ Husserlis teigia, kad konkrečiosios ir transcendentalinės sąmonės skirtybė – ne kokios privilegijos klausimas. Kasdienybėje į tai net nekreipiame dėmesio: intencionalioje sąmonės veikloje,

kuri vyksta anonimiškai, tai nepatenka į mūsų dėmesio lauką. Ir realioji, ir transcendentalinė sąmonė būdinga tam pačiam subjektui. Bet norint jį suprasti, būtina atlikti fenomenologinės redukcijos procedūrą: „Savo natūraliu požiūriu aš irgi esu transcendentalinis Aš, bet sužinau apie tai tik atlikdamas fenomenologinę redukciją".[20]

Fenomenologinės redukcijos procedūrą Husserlis atranda jau 1905 m. ir skiria jai labai svarbią vietą. Heideggeris rašo: „Husserliui fenomenologinė redukcija <...> tai metodas, leidžiantis persijungti į <...> žmogaus sąmonės ir jos noetiškai noeminių išgyvenimų transcendentalinį gyvenimą, kuriuose objektai konstituojami kaip intencionalūs sąmonės koreliatai".[21] Husserlis pripažįsta, kad suprasti redukcijos reikšmę nėra paprasta. Jis išskiria įvairias redukcijos rūšis: psichologinę, pirmapradę, eidetinę, transcendentalinę ir kt. Redukcija yra glaudžiai susijusi su refleksija, o jos vykdymas neįmanomas be reflektyvinių procedūrų, bet jos nėra tapačios. Tik redukcija įgalina atskleisti tai, ko neįmanoma pamatyti, išsaugant natūralią nuostatą. Redukcijos dėka mums tampa prieinama reikšmių sfera.

Fenomenologiškai psichologinį *epochē* Husserlis vertina kaip pažiūrą, dirbtinę ir svetimą gyvenimo natūralumui. Ji nesuprantama net psichologui, tradiciškai traktuojančiam šį žodį. Tačiau fenomenologinė redukcija yra viena iš svarbiausių ir reikšmingiausių fenomenologinio metodo dalių, kurios padedami mes pasikeičiame taip, kad galime suprasti, kas yra tiesa. Šį radikaliai naują požiūrį, sumanytą kaip sugrįžimas prie sąmonės gyvenimo tyrinėjimo, Husserlis yra palyginęs su „religiniu atradimu", „reikšmingiausiu egzistenciniu pokyčiu", suprastu kaip uždavinys, kurio turi imtis žmonija. Redukuojant į skliaustus paimama viskas, kas apibūdina subjekto (šiuo atveju fenomenologo) saitus su pasauliu, su tradicija, savo paties kūnu, saitus, kurie laikomi esančiais, bet į kuriuos niekada neatkreipiamas refleksijos dėmesys. Ludvigas Landgrebe nurodo, kad „redukcijos programos konkre-

taus įvykdymo paskutinis žingsnis – tai sugrįžimas prie gyvenimo pasaulio akivaizdybių".[22]

Šitaip redukcijos padedamas Husserlis viliasi atskleisti ne tik bet kokios žinijos objektyvų pagrindą, bet ir subjektyviosios laisvės pagrindą. Skirtingai nuo Kanto, jis yra įsitikinęs, jog praktinis protas neatskiriamas nuo teorinio: „Protas negali būti padalytas į „teorinį", „praktinį", „estetinį" ar dar kokį kitą protą; būti žmogumi – tai reiškia, kad žmogus privalo būti; ši teleologija vyrauja visose išraiškos priemonėse, visuose sumanymuose; pažinti šį apodiktinį telosą per savipratą, per savimonę jos radikaliąja prasme – reiškia pažinti pačiam save pagal apriorinius principus, tai reiškia filosofiją atitinkančią savižiną".[23] Kartu Husserlis stengiasi paneigti reliatyvizmą ir logikoje, ir etikoje. Fenomenologinės filosofijos naujovė – radikalaus aiškumo ir akivaizdumo reikalavimas, kuris, skirtingai nuo kantizmo, nenumato principinio grynojo proto atribojimo nuo praktinio proto, bet mėgina paruošti ir logiką, ir etiką kaip mokslus.

Padedant redukcijai atskleidžiamos anksčiau nežinomos sąmonės veiklos plotmės. Husserlis teigia, kad fenomenologinis metodas taip pat mažai konkuruoja su eksperimentinės psichologijos metodais, kaip matematiniai metodai fizikoje – su eksperimentinės fizikos metodais. To, ką ligi šiol žinojome apie sąmonės veiklą, toli gražu nepakanka. Su transcendentaline redukcija atskleista grynoji sąmonė tampa grynosios fenomenologijos tyrinėjimo objektu. Husserlis rašo: „O stebuklų stebuklas yra grynoji sąmonė: ir būtent šis stebuklas išnyksta, vos tik ant jo krinta fenomenologijos šviesa ir sąmonė įtraukiama į esmių analizę. Stebuklas dingsta, vos tik jis pavirsta į sunkių problemų kupiną mokslą. Stebuklas nesuvokiamas, o tai, kas problemiška, suvokiama mokslinių problemų forma ir atsiveria protui kaip suvokiama ir suvokta".[24] Grynasis Aš nėra realių sąmonės išgyvenimų sudedamoji dalis, jis yra tai, kas po redukcijos lieka iš to, kas imanentiška. Šitaip Husserlis sulygina grynąjį Aš su imanentine transcenden-

cija. Jis rašo: „Aš suvokiu save kaip grynąjį Aš tiek, kiek suvokiu save grynai kaip tai, kas suvokime nukreipta į tai, kas suvokiama, pažinime – į tai, kas pažįstama, loginiame mąstyme – į tai, kas mąstoma, vertinime – į tai, kas vertinama, geisme – į tai, ko geidžiama".[25] Absoliutus subjektyvumas – tai absoliutus sąmonės srautas, kurį Husserlis dažnai lygina su herakleitiškuoju srautu. Tačiau apie visa tai, kaip pabrėžia Husserlis, galime kalbėti tik metaforiškai, empiriškai niekur negalime atrasti ir parodyti absoliutaus subjektyvumo. Apie jį galime kalbėti kaip apie laikiškai konstituotą procesą, kurio dėka formuojasi reikšmė: absoliutus subjektyvumas nesąlygoja daikto, nekonstituoja jo, tik leidžia jam pasirodyti čia ir dabar.

Husserlio transcendentalinę refleksiją galima apibūdinti pasitelkiant Platono olos alegoriją. Redukcijos procedūra tam tikru atžvilgiu yra kelias aukštyn *(anabasis),* kuriuo pasiekiamos grynosios sąmonės esminės struktūros. Tuo tarpu nusileidimo kelias *(katabasis)* yra konstituavimo kelias, kuriuo eidami nuo grynosios sąmonės prieiname iki joje konstituoto pasaulio. Klausas Heldas ryšium su tuo rašo: „Husserliui fenomenologija kaip filosofija įgauna konstitucinės analizės *(Konstitutionsanalyse)* pavidalą; „būtis" įgauna sąmonėje konstituoto daiktiškumo pobūdį".[26]

Imdamasis sąmonės intencionaliosios veiklos tyrinėjimo, Husserlis atranda, kad šią veiklą galima apibūdinti pagal daiktiškuosius pavidalus, išreiškiančius sąmonės kryptingumą: materialus daiktas, kūnas, siela. Šias duotybių rūšis Husserlis apibendrina „srities" sąvoka. Sritims būdingi tam tikri dėsningumai, į kuriuos žiūrima kaip į regionines ontologijas. Grynoji fenomenologija aprėpia visas ontologijas.

Transcendentaline redukcija atrastasis subjektyvumas yra prielaida naujai objektyvumo sampratai. Husserlis ištikimas klasikinio racionalizmo siekiui sukurti filosofiją, kuri nebūtų dogmatiškai plečiama išankstiniais sprendimais. Jis bando pagrįsti mechanizmą, kuris leistų subalansuoti spontaniškumą su praplė-

timu, grįžimą prie radikalios mąstymo pradžios su objektyvių reikšmių lauku, čia-būtį su ten-būtimi, idealias pažinimo sąlygas su laike individualizuotais pažinimo išgyvenimais.

Husserlis kritikuoja mėginimus žiūrėti į savaime objektyvius dalykus kaip į nepriklausomai nuo sąmonės egzistuojantį daiktiškąjį pasaulį. Redukcijai padedant panaikinama dogmatinė, natūraliai nuostatai būdinga nuo sąmonės nepriklausomo pasaulio prielaida. Fenomenologija sugrįžta prie pačių pradų. Kitas pamatinis fenomenologinio metodo elementas – konstituavimas. Tam tikra prasme konstituavimą reikia suprasti kaip procesą, kuriame sąmonė ne tik atspindi pasaulio kūrimą, bet ir jame dalyvauja. Konstituavimas apibūdina sąmonę ne pažinimo, bet būties aspektu.

Geriausiu konstituavimo sampratos pavyzdžiu Husserlis laiko objekto suvokimą. Panašiai kaip objekto jutiminio suvokimo atveju, jo duotybės negalima redukuoti į „dabar". Tuo tarpu maksimaliai praplėsdami redukcijų pritaikymo lauką, pamatome, kad sąmonės laiko neįmanoma redukuoti. Husserlis rašo: „Laikas – tai itin sudėtingos, savarankiškos problemų srities pavadinimas... Transcendentalinis „absoliutas", kurį atskleidėme redukcijos padedami, iš tiesų nėra galutinis dalykas, tai kažkas, kas tam tikru gilumu ir visiškai unikalia reikšme konstituoja save ir yra pradinis šaltinis to, kas galutinai ir iš tikrųjų absoliutu".[27]

Konstituavimo problematiką Husserlis svarsto visose fenomenologinės filosofijos raidos pakopose. Jis skiria formalaus objekto ir materialaus gamtos pasaulio konstituavimąsi, taip pat intersubjektyvumo, dvasinio asmeninio bendrumo konstituavimą. Konstituavimas neturi nieko bendro su aktyviomis sąmonės gyvenimo išraiškomis, jis nagrinėjamas kaip pasyvių sintezių sritis, aprėpianti refleksijai tiesiogiai neprieinamas laiko nuorodas.

Husserlio požiūrį galima nusakyti paprastai: subjektyvumas – tai laikiškumas, o laikiškumas yra objektyvumo šaltinis. Mes pamirštame tai, kad laikydamiesi natūralios nuostatos, iš esmės liekame konstitutyvūs „žemiausiame" lygmenyje: materialaus daik-

to konstituavimo lygmenyje suvokiame tik jo „dabar“ duotybę, bet nepastebime, kad ši duotybė priklauso nuo žmogaus kūno dinamikos (Husserlis ją vadina „kinestezija“ ir konstitutyvinės fenomenologijos laikotarpiu nagrinėja suvokimą kinestezijų kontekste). Kartu mes neįžiūrime ir kūno priklausomybės nuo aukščiausių konstituavimosi lygmenų įtakos (sielos ir t. t.).

Objektyvumo konstituavimas nebūtų užbaigtas, jei nebūtų atsižvelgiama į intersubjektyvumo konstituavimąsi. Intersubjektyvumas – savarankiška ir labai reikšminga fenomenologinės filosofijos tema, panašiai kaip ir laiko sąmonės analizė, sukelianti plačias diskusijas. Svetimybė padaro esminių pataisų konstituavimo analizėje. Kito Aš atsiradimas mano pasaulyje skatina mane, metaforiškai tariant, pamatyti šį pasaulį kitokioje šviesoje. Tačiau tai nepakeičia, o tik dar sustiprina Husserlio tikėjimą tuo, jog egzistuoja tiesa, prasmė, vienodai reikšmingos ir kitam žmogui, ir man: „kas yra teisinga, tas absoliučiai teisinga, teisinga savaime; tiesa yra viena, nepriklausomai nuo to, ar apie ją sprendžia žmonės ar pabaisos, angelai ar dievai“.[28] Tai tiesa, kurią žmogus siekia pažinti ir kuria gali drąsiai remtis dialoge su „kitu“ Aš.

Konstituavimosi analizę galima apibūdinti ir kaip akiračių suvokimą. Pasinaudokime žvilgsnio pavyzdžiu. Žvilgsnio dėka mums atsiveria tam tikra erdvė: kiek erdvėje siekia mano žvilgsnis, tiek galiu šią erdvę pažinti ir joje veikti. Mano žvilgsnio ribos nubrėžia mano suvokimo akiratį. Aišku, kad pasaulis nepasibaigia ties mano suvokimo akiračiu, tuo galiu įsitikinti, keisdamas savo vietą erdvėje. Tačiau, kad ir kaip ją keisčiau, mano pasaulis nuolat bus erdvės apribotas. Dar sudėtingesni žvilgsnio santykiai su laiko akiračiu. Jei pradedame nuo „dabar“, tai ateitis ir praeitis yra šio „dabar“ akiračiai. Jei būčiau vienas pasaulyje, tai mano suvokimo akiratis būtų ir liktų pasaulio akiračiu. Bet kadangi turiu kaimyną, kuris praplečia šio pasaulio akiratį, turiu sutikti, kad pasaulį sąlygoja ne tik mano, bet ir kaimyno žvilgsnis. Tam tikru atžvilgiu pačią sąmonę galima palyginti su tokiu žvilgsniu, kuris sąlygoja

mūsų laikinį akiratį: kitur esantis turi ne mažesnę reikšmę kaip čia esantis. Žvilgsnis niekada nebūna viską aprėpiantis, tačiau tik jis mums atveria pasaulį. Net absoliuti sąmonė neatveria pasaulio absoliučiai, o žmonijai būdingas laiko akiratis (nė nekalbant apie manąjį Aš) yra daug siauresnis. Tai savo ruožtu mums primena Talio žodžius: „Laikas išmintingiausias, nes jis atskleidžia viską".[29] Reliatyvi tiesa save griauna, nes yra laikina. Husserlis visuomet kritikavo Kanto *Ding an sich* sąvoką: laikiškai apribotas juslinis suvokimas – ne tik klaidų šaltinis, bet ir pasaulio kintamumo pagrindas, tad šia prasme tarp žmogaus ir Dievo nėra jokio skirtumo. Laiko sąlygų turi paisyti ir Dievas. Husserlio Dievas – ne Kanto Dievas, kuris, būdamas *intellectus archetypus,* kuria ir todėl kartu pažįsta daiktą savaime (tuo tarpu žmogus pažįsta tai, ką sukūrė Dievas, ir todėl žino tik reiškinių pasaulį). Iš čia išsirutulioja svarbios išvados, liečiančios klasikinę ontologiją ir gnoseologiją: nepaisant pabrėžtinų pastangų išsitekti idealizmo tradicijoje, Husserlis vis dėlto išeina už jos ribų ir siūlo filosofijos sampratą, adekvačiai ir vaisingai interpretuojančią pasaulį. Tai patvirtina ne vienas jo tyrinėjimas.

Vienas iš svarbiausių ryšium su tuo iškylančių klausimų – kalbos sampratos klausimas, antrojoje amžiaus pusėje virstantis ne tik visuotinių tyrinėjimų objektu, bet ir tam tikru dabartinio požiūrio indikatoriumi. Todėl trumpai aptarsime kalbos problematiką Husserlio fenomenologijoje. Jam neretai priekaištaujama, kad, pasisakydamas už gryną sąmonę, jis iš esmės atsiriboja nuo kalbos problemų, jų nesprendžia ir nenagrinėja, šiuo atžvilgiu likdamas ištikimas tradicinėms kartezianizmo nuostatoms. Kartais sakoma, kad Husserlis atstovauja filosofinei pozicijai, kuri, pabrėždama būtinybę paimti į skliaustus kultūrinę istorinę tradiciją, prieštarauja pati sau, nes neįgyvendina šio reikalavimo kalbos kaip svarbiausios tradicijos nešėjos atžvilgiu. Šį priekaištą išsako Derrida: nepaisant visų fenomenologinės filosofijos naujovių, kasdienybės (arba tradicinės metafizikos) kalbos ir fenomenologi-

jos kalbos sampratų ryšys niekada nebuvo nutrūkęs. Derrida nuomone, Husserlis čia nekritiškai perima metafizinės tradicijos nuostatą, dar kartą paliudydamas glaudų fenomenologijos ryšį su metafizika: neprieštaraudamas pagrindinėms metafizikos prielaidoms Husserlis domisi kalba tik tiek, kiek ji yra susijusi su reflektyviuoju mąstymu, nagrinėja kalbą tik logikos aspektu, šitaip prarasdamas sąsają su daug platesnių gramatinių reikšmių klodu.

Tiesa, esama ryšio tarp Husserlio sąmonės ir kalbos sampratos: kalbos sampratoje Husserlis taip pat bando atsiriboti nuo reliatyvizmo. Jis vadovaujasi įsitikinimu, kad visos natūraliosios kalbos turi idealią struktūrą, kuri yra jų tarpusavio palyginimo ir vertimo pagrindas. Heideggeris pasisako prieš transcendentalinį subjektą kaip metafizinį likutį fenomenologinėje filosofijoje. Daugeliui filosofų kalbos sfera tampa atramos tašku tam, kad būtų galima apskritai paneigti subjekto sąvoką, pasak jų, būdingą metafizinei mąstysenai. Šia prasme Derrida pateiktoji Husserlio transcendentalinės fenomenologijos kritika tęsia Heideggerio siūlomą jos įjungimą metafizikos tradicijon. Kritikuodamas jai tradiciškai būdingą logocentrizmą ir chronocentrizmą, Derrida ieško, kaip įveikti ribojantį metafizinės tradicijos poveikį. Kaip ir Heideggeris, Derrida pabrėžia slaptą fenomenologinės filosofijos priklausomybę nuo klasikinės ontologijos. Veikale „Balsas ir fenomenas“, skirtame Husserlio fenomenologijai įvertinti, Derrida rašo: „Fenomenologijos istorinį likimą apibūdina du motyvai: tai naiviosios ontologijos redukcija, sugrįžimas prie aktyvaus prasmės ir vertės konstituavimo, prie gyvenimo, kuriančio vertybę ir tiesą... Bet tuo pat metu kitas veiksnys liudija apie fenomenologijos sąsają su klasikine štai-būties metafizika ir priklausomybę nuo klasikinės ontologijos. Šią priklausomybę esame pasirinkę savo dėmesio objektu“.[30]

Heideggeris veikale „Būtis ir laikas“ klasikine ontologija laiko mąstymo tradiciją, kuri neklausė apie būties esmę ir neatskyrė buvimo nuo būties. Būtis klasikinėje ontologijoje yra pati bendriau-

sia ir abstrakčiausia sąvoka, nesusijusi su laiku. Ši ontologija atstovauja *rex extensa*, arba sukurtajam pasauliui. Klasikinė ontologija yra svarbiausia štai-būties metafizikos sudedamoji dalis. Štai-būties metafizika – tai Vakarų mąstymo paradigma, kuria remdamasis Aristotelis, interpretuodamas laiką, akcentuoja dabartį, redukuodamas jį į judėjimo matą. Jis sukūrė mąstymo būdą, kuris per du tūkstantmečius liko būdingas Vakarų mąstymui. Aristoteliui laikas – tai realus vyksmas, nepriklausantis nuo subjektyvumo ir egzistuojantis kaip realus judėjimo atributas. Laikas yra numeracijos seka, kuri įmanoma tik dėl judėjimo nuoseklumo („prieš-po"). Laiko intuicija, anot Aristotelio, yra pavaldi judėjimo intuicijai. Šitaip būtis redukuojama į esamybę čia, o laikas – į „dabar". Heideggeris ragina prisiminti užmirštąją būtį ir jos vardu kritiškai pasižiūrėti į kiekvieną, kas tai trukdo daryti, taigi ir į mokslą, kuriam rūpi esamybės pažinimas.

Derrida savo ruožtu mano, jog toks užmiršimas nutikęs todėl, kad parašyto ženklo daugiareikšmiškumas tam tikrą istorijos akimirką turėjęs būti pavaldus ištarto žodžio vienareikšmiškumui: reikšmės bedugnės yra redukuotos į tai, kas sakoma, psichologija pradėjusi nurungti semiotiką. Kartu su fonocentrizmo ir logocentrizmo susikūrimu sustiprėjo štai-būties metafizika. Todėl vakarietiškoje istorijos filosofijoje Vakarų istorija neišvengiamai tampa filosofijos istorija. Pasinaudojant Derrida metafora, galima sakyti, kad Europos istoriją lėmė „balsas": ji yra monologiška, o ne dialogiška. Ji dar nepažįsta tikrojo žmogiškumo, per menkai vertina žmogų, nes kelia klausimus remdamasi ne ateitimi, bet tik žvalgydamasi į praeitį.

Atsiribodamas nuo Heideggerio, Derrida gina mokslą ir nuolat pabrėžia išlaikąs ryšį su juo. Derrida sieja Husserlio fenomenologiją su štai-būties metafizikos tradicija ir laiko ją dogmatine. Jis pabrėžia, kad Husserlio kalbos sąvoką lemia jo intuityvistinė pažinimo teorija. Negana to, Derrida mano, kad likdamas semantikos ribose, Husserlis negali filosofiškai pagrįsti reikšmės, nes

pastarąją nuolat redukuoja į idealiąją transcendentalinės sąmonės štai-būtį. Derrida reikalauja atsižvelgti į semiotikos aspektą.

Iš tokio požiūrio išsirutulioja priekaištai, kuriuos Derrida pateikia Husserliui. Tokia reikšminga Husserliui akivaizdumo sąvoka iš esmės rodanti ne ką kita, kaip jo mokymo giminystę su štai-būties metafizika. Iš dvilypių akivaizdumo santykių su kalba ir suvokimu kyla dvilypė sąmonės prigimties samprata: sąmonė kaip interpretavimo aktas ir sąmonė kaip reprezentavimo aktas. Sąmonė, suvokta kaip interpretacija, yra susijusi su kalbos kaip ženklų, kurie interpretuojant reiškia, samprata. Kita vertus, akivaizdumo sąvoka reikalauja sąmonės kaip reprezentavimo akto sampratos. Be to, abiem atvejais būtina aiškiai suprasti tai, kad sąmonė vienaip ar kitaip yra ir bus susijusi ir redukuojama į sąsają su štai-būtimi arba laikiškuoju jos atitikmeniu – „dabar".

Šie Derrida priekaištai Husserliui išsakomi, pirma, pritariant Heideggeriui, kuris Husserlio sąmonės sampratoje įžiūri priklausomybę nuo metafizikos tradicijos; antra, dogmatiškai reikalaujant kalbos sampratoje vadovautis struktūrinės lingvistikos darbais, ypač Saussure'o veikalais, rodančiais, kad kalbos sistemą būtina suvokti kaip įtampą, atsirandančią dėl štai-būties ir ten-būties prieštaros.

Derrida nuomone (čia jis taip pat seka Heideggeriu), reikšmingas indėlis į filosofiją yra padarytas „Loginiuose tyrinėjimuose". Kultūros krizės temai skirti Husserlio tekstai, – pirmiausia „Geometrijos pradžia", – taip pat remiasi „Loginių tyrinėjimų" prielaidomis ir išvadomis. Pabrėžęs šį, jo galva, neišvengiamą ir esminį ryšį, Derrida atsideda nuodugnesniam Husserlio pagrindinių perskyrų nagrinėjimui, kad įrodytų fenomenologinės filosofijos giminystę su metafizikos tradicija. Derrida įsitikinęs, kad kalbos klausimas Husserlio „Idėjose" aptariamas tik netiesiogiai, be to, labai koncentruota forma. Ne ką daugiau dėmesio kalbos problemai skirta ir „Loginiuose tyrinėjimuose", kur kalba nagrinėja-

ma kaip logikos problema. Tačiau Derrida pabrėžia, kad šiame darbe pateikiami skirtumai yra paradigminiai.

Svarbu suvokti, kad Husserlis artėja prie požiūrio į kalbą, dėstomo ryšium su gamtos samprata, jau pirmajame „Loginių tyrinėjimų“ tome, pavadintame „Prolegomenai grynajai logikai“. Reikšmės Husserliui yra loginiai objektai – jos idealios, tačiau idealūs objektai pateikiami empirinėmis gramatinėmis formomis. Trumpiau tariant, idealūs objektai yra išreikšti konkrečioje patirtyje, todėl kalbos problematiką sąlygoja klausimas: kaip reikšmė yra susijusi su išraiška.

Husserlis pradeda savo tyrinėjimą apmąstymais apie ženklus *(Zeichen)*. Kiekvienas ženklas ką nors žymi, tačiau reikia skirti dviejų tipų ženklus: vieno tipo ženklų funkcija yra ką nors nurodyti, bet yra ir kitas ženklų tipas, atstovaujantis reikšmei, kurią ženklas nusako. Todėl žodžiai „išraiška“ ir „ženklas“ nėra sinonimai. Kalbiniai ženklai priklauso antrajam – reikšmę išsakančiam – tipui.

Husserliui išraiškos sąvokos pamatas – jos komunikacinė funkcija. Jos modelis – pokalbis, kai kalbėtojas, norėdamas pasidalyti reikšme su klausytoju, daro tai psichofizinio kalbėjimo akte. Bet pokalbis vyksta tik todėl, kad klausytojas supranta kalbėtojo intenciją. Žodinė išraiška tarnauja klausytojui kaip kalbėtojo minčių ženklas, suteikiantis jam galimybę dalyvauti kalbėtojo psichologinėje patirtyje. Tai kalbos komunikacinė arba informacinė funkcija *par excellence*. Bet kad klausytojas suprastų informaciją, jis neturi tiesiogiai suvokti informacijos žinias; klausytojui svarbu suprasti kalbėtoją kaip asmenį, kuris kalba. Kad intuityviai suvoktų dalyką, apie kurį kalbama, klausytojas „gaudo“ kalbėtojo įkūnytas reikšmių reprezentacijas.

Šio modelio tyrimas parodo, kokias perskyras reikia padaryti tam, kad adekvačiai jį aprašytum. Išraiška *(Ausdrück)* perteikia reikšmę *(Bedeutung)*, taigi išraiška ir jos nusakoma reikšmė yra atskirtos, išraiškos ženklas kaip išraiška yra kažkas kita negu ji

pati. Tas „kažkas kita“ yra reikšmė, kuri kaip ženklas pažymi arba nurodo *(refer to)* kažką, objektyvumą.

Išraiškos aktas yra reikšmės aktas. Bet pastarasis negali būti tapatinamas su reikšme, reikšmė yra tik vienas reikšmės akto aspektas. Kartu su reikšme kiekviename reikšmės akte yra ir objekto atspaudas. Išraiška yra susieta su objektu (jį pavadina) jo reikšmės dėka. Tuo pat metu objektas niekada nesutampa su reikšme.

Toliau nagrinėjamas aspektas skiriamas išraiškai arba reikšmės aktui „turėti ryšį su objektu“ *(referring to an object)*. Čia Husserlis įveda dvigubą struktūrą. Išraiška – tai kiekvieno reikšmės akto esmė, susijusi su objektu: kiekviena išraiška ką nors reiškia, vadinasi, ji yra reikšmė-intencija. Bet, kaip žinome, reikšmė yra ideali, ji nėra realus būties pavidalas. Tik todėl, kad išraiška kažką reiškia, ji gali sietis su objektu. Jei nuoroda *(reference)* yra tik reikšmės intencija, ji funkcionuoja kaip nerealizuota reikšmės intencija. Taip yra todėl, kad aktas turi reikšmę, gali sutapti su objektu, o reikšmė kaip turinys ir mąstymo objektas – ne tas pats.

Mūsų klausytojo ir kalbėtojo situacijos nagrinėjime nuolat figūruoja dar vienas aspektas, kurį Husserlis aptaria tik „Penktajame tyrinėjime“. Jau sakėme, kad tai, ką klausytojas patvirtina, yra kalbėtojo kaip asmens, vienaip ar kitaip išsisakančio asmens, apercepcija ir kad klausytojas tiesiogiai suvokia tai, jog žodžiai-garsai funkcionuoja kaip ženklai, kuriems būdinga veikiau reprezentavimas, negu dalyko, apie kurį kalbama, intuicija. Husserlis bando plėtoti mintį, skirstydamas reikšmes pagal tai, kaip konstituojami sąmonės aktai. Pasak jo, esama dviejų skirtingų išraiškos prasmės formavimo aktų: vienas iš jų sukuria žodį, o antras suteikia tam žodžiui reikšmę. Fenomenologiškai kalbant, kiekvienoje prasmingoje ištaroje glūdi šių aktų vienovė. Aktai pateikiami kaip vienovė, bet mums svarbu, kad tai ne vienas ir tas pats aktas. Pamatysime, kad šiuos aktus jungia intencionali sąmonės prigimtis. Šis

skirtumas reiškia, kad Husserliui kalbą sudaro reikšmės, duotos anapus ženklų, kad kalba turi reikšmes anapus ženklų ribos. Šis aspektas numato tam tikrą Husserliui priimtiną dualizmą.

Jau sakėme, kad, Husserlio nuomone, reikšmės būtis ideali, tuo tarpu ženklų būtis (žodžiai-garsai, brėžiniai, etc.) empirinė. Tai reiškia, jog tam, kad kalba būtų inteligibili ir apskritai komunikabili, sąmonė turi taip interpretuoti ženklus ir brėžinius, kad jie būtų prasmingi. Husserlis mano, kad čia būtų koks nors nesutapimas nagrinėjant būtinus reikšmių santykius, nes tai determinuoja tikslias logines struktūras, turinčias idealią prigimtį. Šios struktūros sąlygoja galimus empirinius išraiškų santykius. Tai leidžia Husserliui manyti, kad yra galima apriorinė gramatika.

Siekiant plėtoti fenomenologiją kaip metafiziką, Husserliui nereikėjo teorijos apie tai, kaip atskiros reikšmės siejasi su specialiais ženklais, o tai visuomet buvo centrinė filosofijos istorijos problema. Bet jis turėjo duoti patenkinamą atsakymą į klausimą, kaip šie skirtingi sąmonės aktai – reikšmės konstituavimas ir ženklo konstituavimas – yra susiję. Šį uždavinį galima spręsti nagrinėjant, kaip reikšmės realizuojamos. Jau žinome, jog iš dalies tai reikšmės išsipildymo aktas. Taigi dabar mūsų uždavinys – pamatyti, kaip ženklus išpildantys aktai funkcionuoja it tiltai tarp idealybės ir realybės.

Reikšmės sampratą nusako riba tarp logikos ir psichologijos, loginio ir empirinio tyrinėjimo. Husserlį nuolat domino, kaip prezentacijos aktuose individui tampa prieinama reikšmė ir tiesa. Pripažinti idealų reikšmės pobūdį būtina norint pagrįsti tiesos suvokimo galimybę, tiesos kaip atsakomybės sampratą, taip pat paneigti reliatyvizmą.

Husserlio nuomone, filosofijos esmė yra radikalios pradžios idėja. Iš tikrųjų filosofijos istorijoje nuolat matome pastangas ieškoti pažinimo ištakų – šitaip tvirtinami filosofijos pamatai. Fenomenologijoje radikalaus grįžimo prie pradžios idėja yra susijusi su

mintimi apie suformavimą tam tikro mechanizmo, kuris padėtų atsikratyti prietarų ir dogmatinės priklausomybės nuo ankstesniųjų filosofijų kaip pažinimo šaltinių. Pažinimo vyksme mąstymas tampa vis sudėtingesnis, todėl svarbu, kad jo sąlygos nuolat būtų peržiūrimos. Pats Husserlis nuolat grįždavo prie savo filosofinių rezultatų pagrindų peržiūrėjimo, be paliovos juos tikrindavo. „Karteziniuose apmąstymuose" Husserlis pabrėžia: „Visų pirma kiekvienas, rimtai nusprendęs tapti filosofu, „vieną kartą gyvenime" turi susidomėti pats savimi ir pamėginti vien savo jėgomis, atsisakydamas visų ankstesnių išvadų, iš naujo pagrįsti žinias, kurios ligi tol tiesiog egzistuoja. Filosofija – išmintis – yra asmeninis filosofo reikalas".[31]

2. Heideggeris: „šiuolaikinė technika“ ir egzistencijos problema

„Mąstytojo mokymo“ tekste nepasakyta tai, ko žmogus siekia, kam jis save išeikvojo. Kad galėtume suprasti ir žinoti, ko mąstytojas nepasakė, nors ir kas jis būtų, turime permąstyti tai, ką jis yra pasakęs.

Martinas Heideggeris *„Platono mokymas apie tiesą“*

Moderniosios epochos esmę išreiškia subjekto filosofija ir paaštrėjęs dabarties išgyvenimas. Todėl subjektyvumo ir laiko santykių interpretacija yra pamatinė postmodernizmo problema. Dideli nuopelnai įteisinant ir tyrinėjant šią temą priklauso Martinui Heideggeriui. Nuo ankstyvųjų darbų (pvz., „Laiko sąvoka istorijos moksle“) iki pat paskutiniųjų (pvz., „Laikas ir būtis“) Heideggeris kalba apie žmogų, jo likimą metafizikos epochoje ir egzistencijos atvirumo būties tiesai galimybę šių dienų technikos visuomenėje.

Žmogaus egzistencijos problema, žmonių tarpusavio santykiai, abipusio supratimo aplinka, kalbos paslaptys – tai tik keletas Heideggerio apmąstymų objektų. Jurgenas Habermasas pripažįsta, kad Heideggeris padėjo filosofijai susigrąžinti autoritetą ir jėgą, kurią ji buvo pastebimai praradusi kritikuodama idealizmą. Heideggeris atkreipia XX a. dėmesį į Kantą, Hegelį, Schellingą, Aristotelį[32], Platoną, bet pirmiausia į Anaksimandrą, Herakleitą, Parmenidą. Daugiausia Heideggerio dėka ikisokratikai vėl tampa įdomūs šių dienų žmogui kaip istorijos eigoje pamiršta paslaptis.

Vis dėlto tenka pripažinti, kad Heideggeriui taip ir nepavyko sukurti veikalo, kurį galėtume laikyti jo gyvenimo išsipildymu – pagrindiniu darbu, kuriame būtų sukaupti jo apmąstymų rezultatai, prieitos išvados. Husserlio „Filosofijos ir fenomenologinių tyrinėjimų metraščio“ serijoje 1927 metais išleistasis „Būtis ir lai-

kas“, atnešęs Heideggeriui pasaulinę šlovę kaip veikalas, išsakantis amžiaus esmę, paties Heideggerio ir jo artimiausių bendradarbių nuomone, buvo parašytas paskubomis.[33] Po Antrojo pasaulinio karo susiklosto paradoksali situacija – Heideggeris tampa madingu filosofu Prancūzijoje, jam sudaromos galimybės skelbti savo darbus, skaityti paskaitas, tačiau tokios pat galimybės Vokietijoje jam uždraustos. Viename laiške Heideggeris rašo: „Daryti tokį didelį minties poveikį Prancūzijoje aš drįsčiau tik tada, jei tuo pat metu man būtų suteikta galimybė daryti jį ir vokiečiams“.[34] Interviu savo gyvenimo pabaigoje Heideggeris išreiškia apgailestavimą dėl to, kad publiką daugiau domina jo asmuo, o ne darbai.

Nepaisant to, kas pasakyta, greta Husserlio rankraščių Heideggerio filosofinis palikimas yra vienas iš didžiausių šio amžiaus filosofinių darbų, išspausdintų vokiečių kalba. Daugeliu tomų išleisti rinktiniai raštai, į kuriuos įtraukti jo paskaitų kursai, seminarų užrašai, interviu, referatai. Publikuojami jo darbų vertimai į kitas kalbas.

Heideggeris pagrįstai pripažįstamas viena iš giliamintiškiausių šio amžiaus asmenybių – jis paslaptingas ir prieštaringas. Laikoma, kad Heideggerio „byla“ dar nebaigta, kad negalima pateikti vienareikšmio paslaptingosios jo filosofijos įvertinimo. Hansas Georgas Gadameris rašo: „Heideggerio kelias turi stotelių, tačiau vis dėlto tai vienintelis kelias. Tam, kuris susitiko su Heideggeriu, pirmučiausia teko išmokti, jog sąvokų vartojimas nėra nekaltas dalykas. Jis turėjo išmokti, jog esama tokio dalyko kaip „sąvokiškumas“, kuriame savęs supratimo labui veikia sunkiai atskleidžiamas išankstinis supratimas“.[35]

Heideggerio minties raidoje paprastai skiriami du periodai: pirmąjį apibūdina „Būties ir laiko“ pasirodymas, bendradarbiavimas su Edmundu Husserliu ir pamatinės ontologijos sukūrimas; antruoju Heideggeris atsideda Hölderlino, Nietzsche's veikalų studijoms ir interpretacijai, sustiprėja jo atsiribojimas nuo tradicinės filosofijos (šis periodas vadinamas *Kehre* – „apgrąža“). Heidegge-

rio minties raida prasideda ontologijos ir metafizikos problematikos iškėlimu, o ją užbaigia „sugrįžimas prie mąstymo uždavinių". Bet pats Heideggeris mano, jog jis nieko kito neveikęs, tik vis nuosekliai bandęs išrutulioti savo pradinę filosofijos įžvalgą. Paskaitoje „Filosofijos pabaiga ir mąstymo uždaviniai" (1964) Heideggeris pabrėžia, kad visą jo filosofinę veiklą išreiškia „nuo 1930 metų atsinaujinančios pastangos autentiškiau išsakyti pagrindinį „Būties ir laiko" *(anfänglichen zu gestalten)* klausimą. Tai reiškia: tą klausimo formą, kurią jis turėjo „Būtyje ir laike", apmąstyti imanentinės kritikos horizonte".[36]

Nors Heideggerio filosofijoje įžvelgiama ir fenomenologinio požiūrio tąsa, ir hermeneutikos atgimimas, ir netgi antropologinės filosofijos išplėtojimas, jo pažiūrų neįmanoma vienareikšmiškai sieti su kuria viena filosofijos pakraipa. Taip yra todėl, kad Heideggerio požiūris pakeičia pačią filosofinės mokyklos, filosofinės pakraipos sąvoką. Svarbu ne tai, kur įterpti Heideggerio filosofiją, bet koks yra jos santykis su visa Vakarų mąstymo tradicija. Heideggeris nekelia klausimo: kaip įmanoma filosofija kaip mokslas, jam rūpi, kaip išvis įmanomas mąstymas. Kartu Heideggeris radikalizuoja ir Husserlio mąstymo pradžios problemą, ir Nietzsche's bandymą „žvelgti į moralę per gyvenimo prizmę". Heideggerio mąstymo ir egzistencijos tyrinėjime klasikinė teorinės ir praktinės filosofijos priešpriešа patiria esminę transformaciją.

Visa Heideggerio filosofija išaugo iš svarstymų apie mąstymo, būties ir kalbos vienovę, nuo kurios yra nutolęs diskursyvinis šių dienų mąstymas. Hansas Georgas Gadameris rašo: „Mūsų laikų filosofiniai siekiai nuo klasikinės filosofinės tradicijos skiriasi tuo, kad jie – jau nebe tiesioginė ir netarpiška šios tradicijos tąsa. Tebeturėdama ryšį su istoriniais šaltiniais, filosofija šiandien aiškiai suvokia savo istorinį nuotolį, atitrūkimą nuo klasikinių pavyzdžių. Pirmiausia tai pasireiškia skirtinga pažiūra į sąvoką. Kad ir kokie gilūs būtų filosofiniai pertvarkymai praeityje, – pertvarkymai, susiję su graikiškų sąvokų lotynizavimu ir lotyniškų sąvokų atga-

minimu naujosiose kalbose, – kad ir kokie būtų šių procesų padariniai, vis tiek istorinės sąmonės formavimasis per kelis pastaruosius šimtmečius atspindi tik dar gilesnį plyšį. Nuo šios akimirkos Europos mąstymo tradicijos paveldas praranda savo nuolatinį tęstinumą. Tai reiškia, kad išnyksta tas naivumas, su kokiu anksčiau iš tradicijos pasiskolintas sąvokas vartojame savo minčiai išreikšti".[37]

Heideggeris pradeda apmąstymais apie laiką. Tai padeda jam iš naujo įvertinti dabartinės minties sąsają su tradicija ir suvokti esmingiausius mąstymo uždavinius. Šių dienų žmogaus gyvenimui, lyginant su senųjų tautų, būdingas daug abstraktesnis laiko vaizdinys ir daug veržlesnis gyvenimo ritmas, kurį sąlygoja šiuolaikinės technikos galimybės. Techninė civilizacija visiškai pakeitė žmogaus santykius su artimiausiais žmonėmis, su savo paties kūnu, gyvūnais, augalais, aplinka ir kita kuo. Žmogus užmiršo gamtos ritmus, priklausymą bendruomenei, jis yra įtrauktas į veržlų istorijos procesą.

Pasak Heideggerio, žmogaus priklausymas nuo technikos ir istorijos yra palanki dirva naujųjų laikų voliuntarizmui. Žmogaus egzistencija tampa priklausoma nuo jo sugebėjimo skaičiuoti, organizuoti, planuoti laiką, nors ir tebėra jo ribojama. Laikui skaičiuoti vartojame vienokią laiko sąvoką, o norėdami mąstyti apie laiko ribojamą egzistenciją turime ieškoti kitos. Laiko suvokimas ypač aiškiai parodo, kaip išsiplėtojo skirtumai tarp mąstymo, būties ir kalbos.

Laiko skaičiavimą, kuris žmogui davė galią valdyti pasaulį, bet kartu jį patį pavertė šio skaičiavimo „žmogiškąja žaliava", Heideggeris apibūdina kaip subjektyvizmo išraišką, pirmiausia pasireiškiančia naujųjų laikų filosofijoje ir moksle. Subjektyvizmo įveika – tai mąstymo, būties, kalbos vienovės, jos tapatybės atgavimas, kuris Vakarų mąstyme jokia naujiena, o tik „senų seniausias dalykas".

Šią mąstytojams nuo seno pažįstamą tapatybę Heideggeris sieja su būties tiesa. Mąstymo ir būties tapatybės atnaujinime jis tikisi atrasti tokius žmogaus santykius su mūsų dienų technine visuomene, kurie suteiktų egzistencijai laisvę ir primintų apie būties paprastumą. Kartu jis supranta tokio žingsnio riziką. Laiške „Apie humanizmą" Heideggeris rašo: „Kai tik mąstymas, mąstantis istoriškai, kreipiasi į būties likimą, jis jau susisaisto su tuo, kas jam pridera, kas lemta likimo. Daryti vienodai yra nepavojinga. Ryžtis nesantaikai, kad sakytum vis tą patį, yra didžiausias pavojus. Iškyla dviprasmybės ir tuščio ginčo grėsmė".[38]

Husserlis duotybės akivaizdumo ieškojo sąmonėje, o Heideggeriui mąstymo šaltinis yra būties suprantamumas. Filosofijos objektas, pagrindas ir uždavinys yra būties mąstymas. Būties mąstymą Heideggeris laiko graikų istoriniu atradimu. Sugrįžimas prie graikų patirties ne tik duoda raktą Aristotelio, Anaksimandro, Parmenido mąstymui suprasti, bet leidžia nušviesti ir moderniosios egzistencijos sąlygas.

Būties mąstymas nėra paprastas, jis reikalauja iš Heideggerio vis naujų ir naujų patikslinimų ir savo ankstyvųjų darbų, ir senovės autorių atžvilgiu. Tai pelnė jam daug priekaištų ir kritikos. Heideggeris kaip mąstytojas turi karštų gerbėjų, tačiau daug ir kategoriškų kritikų. Šie skirtingi požiūriai tam tikru mastu atspindi skirtingas filosofijos uždavinių sampratas. Vieniems, regis, priimtinesnė neobjektyvioji filosofija, kitiems – instrumentinė filosofijos samprata. Net Heideggeriui esmingiausias būties klausimas daug kam anaiptol neatrodo reikšmingas.

Tačiau reikia pripažinti, kad neblėstančiam Heideggerio populiarumui daugiausia padėjo būtent prancūzai ir amerikiečiai. Prieš pradėdami analizuoti Heideggerio mąstymą, bendrais bruožais apžvelkime pagrindinius šios įtakos momentus. Husserlio ir Heideggerio fenomenologija pasaulį sudomino Jeanas Paulis Sartre'as, kurio dėka egzistencializmas tapo madingu žodžiu, o Heideggeris – pripažintu humanizmo atstovu. Dėl egzistencializmo įtakos

visuomenė ima domėtis filosofija: ontologijos, metafizikos, hermeneutikos problemomis. Tačiau, pasak Heideggerio, egzistencijos negalima suprasti pagal sąmonės, subjekto, subjektyvumo pavyzdį, jos negalima suvokti ir mąstyti štai-būties sąvokomis. Šį skirtumą Heideggeris ypač pabrėžia atsiribodamas nuo Jasperso ir Sartre'o egzistencializmo. Išspausdinus Heideggerio „Apie humanizmą" Prancūzijoje aktuali tampa humanizmo kritika. Į pirmąjį planą iškyla ne Heideggerio – Husserlio, bet Heideggerio – Nietzsche's perspektyva, imama kalbėti apie antihumanizmą. Humanizmas priskiriamas štai-būties metafizikai, t. y. tradiciniam filosofiniam požiūriui, į viską žvelgiančiam iš „dabar" pozicijų. Micheliui Foucault, Jacques'ui Derrida, Jeanui François Lyotardui ir kitiems, kurių minties magnetiniame lauke subręsta 1968 metai, aišku, kad humanizmui tenka atsakomybė už subjektyvizmą, voliuntarizmą, egocentrizmą ir tiesiog neadekvačią žmogaus santykių su pasauliu sampratą. Heideggerio ontologinės skirties sąvokoje ieškoma pagrindo ne tik filosofijai būdingam štai-būties mąstymui įveikti, bet ir kurti naujai mąstymo epochai. Heideggerio metafizikos įveikos tema tampa viena iš modernizmo/postmodernizmo diskusijos versmių. Jo pastangose surasti atskaitos tašką, nuo kurio būtų galima įvertinti filosofijos tradiciją, taip pat ontologijos destrukcijos, metafizikos įveikos programoje, mintyje apie filosofijos pabaigą ir pan., – glūdi labai daug akstinų minties griežtumu jam toli gražu neprilygstančioms postmodernizmo „teorijoms".[39] Reikšmingą Heideggerio metafizikos kritikos vietą postmodernybės diskurse pabrėžia Jurgenas Habermasas[40], Gianni Vattimo, Lucas Ferry, Alainas Renault[41], Wolfgangas Welschas. Laikoma, kad ne Husserliui, o Heideggeriui pavyko atkreipti dėmesį į lemiamą mąstymo vaidmenį ir šitaip dar kartą prabilti apie filosofiją.

Ieškodamas perspektyvos, kuri leistų adekvačiai užduoti klausimą apie būtį, Heideggeris nagrinėja ontologijos problemą metafizikos kontekste. Būtis nebepriklauso nuo sprendimo, ji nebėra abstrakčiausia ir tuščiausia sąvoka. Vertindamas Husserlio „Logi-

nius tyrinėjimus", Heideggeris rašė: „Skirtumą tarp jutiminės ir kategorinės intuicijos, kuris ten buvo išnagrinėtas, aš panaudojau daugialypės būties reikšmėms nusakyti".[42]

Tai leido padaryti svarbią išvadą apie galimybę išlaisvinti būtį nuo tiesioginių sąsajų su teiginiais. Be to, tai davė galimybę peržiūrėti ontologijos problemą. Ontologija yra ne kas kita, kaip mūsų istorinių aplinkybių arba situacijos interpretacija. Būtis yra įvykis – jos nėra, ji atsiranda, įvyksta, rutuliojasi laike. Radęs pamatą fenomenologinės ontologijos tyrinėjimui – jutiminės ir kategorinės intuicijos perskyrą – Heideggeris vis dėlto atsiriboja nuo Husserlio sąmonės srauto, transcendentaliojo „Aš", savimonės ir vokiečių idealizmo dvasios. Jis kalba apie faktiškumo *(die Faktizität)* hermeneutiką ir priešpriešina ją subjektyvumo patirčiai. Hansas Georgas Gadameris rašo: „Buvo svarstomas klausimas: kaip veržlioje istoriškumo kaitoje išvis galima mąstyti apie tokį dalyką kaip nekintama filosofinė tiesa?.. Žmogaus egzistencijos istoriškumas pasireiškia dabartiškume, dabartinume *(die Jeweiligkeit),* ir šis duotuoju laiku esantis žmogiškosios egzistencijos nekintantis uždavinys yra pažvelgti į save, į savo faktiškumą".[43]

Todėl į pirmąjį planą išeina ne būties ir esinio sąsaja, būties duotybė, o tik būties ir nebūties santykiai, būties slėpiningumas. Heideggeris vis labiau atsiriboja nuo Husserlio transcendentalizmo, nes jo „Aš" nuostatose įžvelgia ryšį su klasikine filosofine tradicija, nepaisiusią laiko suvokimo. Esė „Mano kelias į fenomenologiją" Heideggeris pabrėžia: „Abu pavadinimai „subjektyvumas" ir „transcendentalinis" liudija, kad „fenomenologija" sąmoningai ir atkakliai laikosi naujųjų laikų filosofijos tradicijos. Tai įvyksta todėl, kad fenomenologijos dėka „ transcendentalinis subjektyvumas" įgauna pradinį ir visuotinį tikslumą".[44]

Skirtingai negu Husserlis ir neokantininkai (H. Rickertas), Heideggeris atsiriboja nuo filosofijos mėginimų paaiškinti pažinimo pagrindus, kurie, jo galva, verčia filosofiją klaidžioti refleksijos begalybėje. Heideggeris stengiasi ne koreguoti pažinimo siekiančio

subjekto begalinės veiklos rezultatus, bet suvokti laike apribotos jo egzistencijos galimybes. Einant begalinės veiklos rezultatų keliu, refleksija veda vis tolyn nuo pasaulio kaitos. Tai irgi būdinga naujųjų laikų filosofijos subjektyvizmui. Heideggeris ieško kaskart vis tikslesnės filosofinės išraiškos tam, ką jis iš pradžių bandė pavadinti „faktiškumo hermeneutika". Jis rašo: „Pavojus, į kurį vis labiau stumiama ligšiolinė Europa, matyt, pasireiškia pirmiausia tuo, kad jos mąstymas – kadaise buvęs jos didybės požymis – subyra užgriūvančio pasaulio likimo vyksme, kuris, beje, pagrindiniais savo kilmės bruožais lieka europietiškas. Jokia metafizika, ar ji būtų idealistinė, ar materialistinė, ar krikščioniška, savo prigimtimi ir netgi stengdamasi nebepajėgia suklestėti ir dar kartą pasivyti likimo, t. y. mąstydama pasiekti tai, kas dabar yra pilnatviška būties prasmė".[45]

Jau neokantininkai kalba apie ypatingą patirtį, įgyjamą ne pažinimo, o supratimo, išgyvenimo, interpretavimo dėka. Į racionalizmą ir teorinio pažinimo pirmenybę orientuotam žmogui sunku suvokti ir įvertinti išskirtinę šio žingsnio reikšmę. Tuo tarpu Heideggeris šioje patirtyje ieško prarasto skirtumo tarp būties ir buvinio, kuris leistų imtis būties mąstymo; skirtumo, atsiskleidžiančio ne žmogui kaip pažinimo subjektui, bet tik pasaulyje esančiai ir nuo jo neatskiriamai egzistencijai. Žmogaus ir pasaulio santykiai yra sudėtingesni negu modelio, kurį siūlo racionalizmo filosofija, nes jų esmę išreiškia ne sąvoka, o tik laikiški santykiai. Tyrinėdamas „įmestį pasaulin", faktiškumą ir kt., Heideggeris kalba apie laiko patirtį, nekildinamą iš metafizinės amžinumo sąvokos, o siejamą su ypatinga egzistencijos esme. Laikas nebemąstomas kaip kažkas duota, kaip „dabar" akimirkų virtinė; jis atsiranda ir praeina kartu su egzistencija. Ontologija virsta savotiška faktiškumo hermeneutika.

Naujaisiais laikais susiformavę filosofijos ir mokslo santykiai, pasak Heideggerio, išgyvena krizę. Tai rodo idealizmo ir racionalizmo kritika, tai, kad filosofijai vis dažniau tenka nutilti susidūrus

su mokslo reikalavimais. Mokslas nepripažįsta, jog esama sričių, kuriose jis negalėtų pretenduoti į pirmenybę. Ypač dramatiškai mokslas prisideda prie žmogaus, visuomenės pažinimo. Tai matome iš tokių apibrėžimų kaip „dvasios mokslai", „mokslai apie žmogų", „humanitariniai mokslai" ir kt. Neišvengiamas pažinimo subjekto ir objekto dualizmas, kuris yra pagrindinė mokslinio požiūrio sąlyga, nuveda prie aibės paradoksų žmogaus pažinime. Pažindamas žmogų, mokslas vis labiau paverčia jį susvetimėjusiu ir dar labiau nesuprantamu pačiam sau.

Tačiau šių dienų žmogus vieninteliu arbitru ir autoritetu laiko mokslą. Šis Vakarų tradicijoje atsiradęs ir išugdytas požiūris pasiekia kulminaciją XX a. technologinėje visuomenėje: mokslas suvokiamas kaip vienintelis objektyvios tiesos pagrindas ir garantas. Nepastebėta lieka tai, kad šio objektyvumo sąlyga yra pažinimo siekiantis subjektas (ontologiškai nepagrįsta, už laiko ribų esanti, abstrakti konstrukcija), kad pozityviojo mokslo absoliutizavimas veda prie visatos antropologizavimo ir kad į objektyvumą orientuotas mokslas, sudaiktindamas ir objektyvizuodamas pažinimo subjektą, virsta subjektyvizmo įrankiu. Pasinaudojus senu palyginimu apie žmogaus pažinimą kaip medį, kurio kamienas yra fizika, šakos – visi kiti mokslai, o šaknys – metafizika, reikia pripažinti, kad šaknys ne tik nebemaitina medžio, bet veikiau trukdo jam augti.

Heideggeris atkreipia dėmesį į tai, kad pažinimo procese, kuriame žmogus dalyvauja kaip subjektas, jis negali pažinti to, kas jo patirtyje esmingiausia, – laikinõs, istoriškai ribotos jos prigimties. Refleksija, kurioje įžvelgiama jėga, iš principo atskirianti žmogų nuo kitos gyvosios gamtos ir iškelianti jį neišmatuojamai aukščiau neprotingų gyvūnų (I. Kantas), nesuteikia galimybės artintis prie egzistencijos. Egzistencija nėra kažkas išoriška žmogui, ji jam – pati artimiausia, bet kadangi žmogus ir egzistenciją suvokia kaip mokslo, technikos rezultatą, jis nepajėgia mąstyti apie ją. Be galo ištobulinęs mąstymo techniką, refleksiją, apskaičiavimą, žmogus

yra užmiršęs mąstyti. Technika garantuoja žmogaus laimėjimus, mokslas suteikė žmogui milžinišką galią, bet paskatino jį užmiršti, kad jo gyvenimas nėra begalinis, o jis pats ne visagalis.

Heideggeris įžvelgia tokios užmaršties pamatus ne tik naujųjų laikų racionalizme ir idealizme, bet apskritai Vakarų metafizikos tradicijoje. Metafizika lemia požiūrį į būtį, nuo kurio prasideda žmogaus laimėjimai praktinėje srityje, bet dėl kurio susidaro ir jo technologinė nuostata mąstymo ir egzistencijos atžvilgiu. Tai, kad žmogus vis labiau praranda ryšį su būtimi, o jo šaknys lieka nukirstos, liudija ir kalboje nuolat didėjantis gramatiškai logiško racionalizmo diktatas.

Heideggeris mano, jog užmarštis formuoja metafizikos epochą, kai mąstoma tik štai-būties režimu. Mąstant tik apie tai, kas yra (objektą, daiktą ir t. t.), nepajėgiama mąstyti apie štai-nesantį, apie tai, kas nedaiktiška, ko nėra dabar. Patekęs metafizikos nelaisvėn, mąstymas priklauso nuo „dabar" diktato. Kai diskursyvus mąstymas, domėdamasis žmogaus egzistencija, supranta ją kaip objektą, kaip „dabar" duotą daiktą, jis prilygina egzistenciją daiktui, kuris vakar buvo toks pat kaip šiandien, o rytoj bus toks pat kaip vakar.

Modernybę domina ne tai, ko nėra (vakarykštė diena, rytdiena), bet esamybė – tai, kas yra šiuo metu. Praeičiai suteikiama prasmė, rytdiena planuojama, vadovaujantis tuo, kas yra, – esamybe. Esamybės paslaptis yra mada: madinga tai, kas yra šiuo metu. Tačiau vis neaiškesnis tampa klausimas – kas gi yra šiuo metu. Kadaise žmogaus gyvenimą užpildydavo jo rankomis padarytų daiktų pasaulis (mūsų laikais jis teturi tik keisto svečio statusą), paskui į pirmąjį planą išsiveržė technika, o šiandien tenka kalbėti apie naujas, daug tikslesnes ir greitesnes technologijas.

Ryšium su tuo Heideggeris mini Reino upę ir nurodo jos esaties skirtybes. Jis primena Hölderlino himną „Reinui", kuriame žmogaus laisvė prilyginama galingai upės tėkmei. Ant Reino pastatyta hidroelektrinė pateikia visiškai kitokias laisvės sąlygas:

techniką apibūdina techninės galimybės. Žmogus vis dažniau jaučia, kad jo egzistencija tapo panaši į nevaldomą „dabar“ tėkmę, kurion įtrauktas ir jis verčiamas plaukti kartu. Informacijos technologijos visiškai pakeičia mūsų supratimą apie erdvės atstumus, žmogui bet kurią akimirką iš principo yra pasiekiamas bet kuris žemės rutulio taškas, išnyksta skirtumai tarp to, kas sava ir svetima, tarp vidaus ir išorės, proto ir kūno, tarp idealaus ir materialaus, erdvės ir laiko ir t. t., subjektyvumas tampa šizofreniškas. „Dabar“ kaitoje ištirpsta bet kokia tapatybė, stabilumas, vienovė. Kalbama apie priešybių imploziją, naracijos kolapsą. Ši laiko tėkmė, kurioje sunku atskirti kokius nors egzistencijos kontūrus, kartu neša žmonių gyvenimus. Heideggeris tyrinėja dabarties paslaptį. Kad esamybė nėra amžina – išvada, išreiškianti moderniausio, į „modo“ (dabar) orientuoto laiko esmę. Bet rakto dabarčiai, kurioje galime kalbėti apie žmogaus egzistenciją, ieškoma diskursyviam mąstymui netarpininkaujant. Heideggeris ieško dabarties paslapties pačioje egzistencijoje. Pirmiausia reikia nepaisyti tradicijos, kuri niekada rimtai nežiūrėjo į egzistenciją. Bet šis perėjimas negali būti savivališkas, jį galima daryti tik žingsnis po žingsnio. Naujuosius laikus Heideggeris laiko neišvengiama pabaiga, kuri atskleidžia būtinybę sugrįžti prie apmąstymų apie pamatines mūsų egzistencijos ir mąstymo sąlygas. Pirmiausia reikia įveikti žmogaus kaip subjekto sampratą. Heideggeris rašo: „Laikotarpį, kurį vadiname moderniuoju, <...> apibūdina faktas, kad žmogus įsiveržia į centrą ir tampa esamybės matu. Žmogus yra *subiectum,* jis yra visa ko pagrindas, modernių sąvokų objektyvacijos ir vaizdinių pagrindas“.[46]

Reflektyvaus mąstymo laimėjimų pakylėtas, žmogus užmiršo, kad ir mąstymą, ir egzistenciją reikia suvokti kaip dovaną. Tai reiškia visiškai kitokius santykius su laiku ir būtimi, negu tie, kuriuos turi susiformavęs pažinimo siekiantis subjektas. Heideggerio nuopelnas tas, kad jis atkreipia dėmesį į šiuos santykius tarp mūsų dienų technologinės visuomenės ir egzistencijos, įžiūrėdamas būti-

nybę iš naujo apmąstyti žmogaus santykius su pasauliu. Reflektyvus, daiktiškas, subjektyvus požiūris nepajėgia klausti ir neklausia apie egzistencines žmogaus gyvenimo sąlygas, tik skatina jo veržimąsi kartu su nepaliaujamu laiko srautu, tik padeda išlaikyti ir spartinti šio srauto greitį (išnyksta ne tik daiktai, bet ir vaizdai), pasaulį, kuriame žmogui tenka gyventi, padaro panašų į chronometrą.

Subjekto ir laiko santykių klausimas yra principinis Heideggerio ir Husserlio diskusijoje. Heideggerio požiūrį galime formuoti šitaip: Husserlis lieka ištikimas kartezinėms nuostatoms, todėl nesukuria galimybės adekvačiai suvokti subjektyvumo problemą. Liekant sąmonės ribose, istoriškumo klausimas nėra užduodamas. Descartes'as neužduoda klausimo apie ontologinį mąstymo pagrindą. Pritardamas pagrindinėms scholastinėms ontologijos premisoms, „Apmąstymuose" jis kalba apie *res cogitans sive mens sive animus.* Laiko apibūdinimai čia nėra esminiai: „mąstančio daikto" *(res cogitans)* garantas yra Dievas. Mąstymo dėka žmogui kaip mąstančiam, bet baigtiniam daiktui atsiveria begalybė.

Heideggeris atsiriboja nuo kartezinės tradicijos, kurią, jo nuomone, sėkmingai užbaigia Husserlio transcendentalinė fenomenologija, iš esmės išlaikanti scholastinę *ens creatum* ir *ens infinitum,* priešybę, t. y. neklausianti apie begalybės esmę. Tuo tarpu Heideggeris atsideda Kanto transcendentalinei filosofijai, nes randa joje „pirmąjį bandymą paaiškinti ontologijos sąvoką, o podraug su tuo iš naujo peržiūrėti metafizikos sampratą".[47] Kanto apmąstymuose apie transcendentalinę vaizduotės galią Heideggeris randa liudijimą, kad subjekto subjektyvumas apibrėžtinas siejant ne su mąstymu, bet su laiku: „Pagal pozityviąją destrukcijos tendenciją pirmiausia reikia užduoti klausimą, ar būties interpretacija ontologijos istorijoje yra ir kokiu laipsniu yra tematiškai susijusi su laiko fenomenu ir ar čia būtina laikiškumo problematika yra nuodugniai išnagrinėta. Pirmasis ir vienintelis, kuris paklusdamas fe-

nomenų reikalavimams įveikia geroką kelio tarpsnį laikiškumo matmens kryptimi, yra Kantas".[48]

Apibūdindamas objektyvumą, Heideggeris sąmone apdovanotam žmogui priešpriešina laiko ribojamą žmogų *(Dasein)*. Abiem atvejais tai subjektyvus žmogus, kuriam yra prieinamas pasaulis ir būtis, abiem atvejais ieškoma būdo, kaip įveikti šio subjektyvaus žmogaus subjektyvumą. Heideggerio nuomone, žmogaus esmė nėra iš anksto duota, ir mes išvis negalime klausti: „Kas yra žmogus?", laukdami atsakymo „tai yra..." forma. Todėl Heideggeris atsiriboja nuo psichologijos, antropologijos, biologijos. Jis rašo: „Nedera ieškoti atsakymo į klausimą, kas yra žmogus, bet visų pirma dera iškelti klausimą, kaip, grindžiant metafiziką, apskritai galima ir privalu kelti klausimą tik apie žmogų".[49]

„Būtyje ir laike" skelbdamas ontologijos destrukciją, Heideggeris, kaip rodo pats veikalo pavadinimas, užduoda klausimą apie būties ir laiko santykius. Nuo čia prasideda ir Heideggerio polemika su pagrindinėmis tradicinėmis metafizikos prielaidomis. Heideggerio dėmesio centre – žmogaus egzistencija. Heideggeris rašo: „Pačią būtį, su kuria štai-būtis *(Dasein)* gali vienaip ar kitaip sietis ir visuomet kokiu nors būdu siejasi, mes vadiname egzistencija".[50]

Susidomėjęs egzistencija, Heideggeris pradeda bandymą pozityviai suprasti nedaiktiško subjekto būtį. Jis ne kartą yra pabrėžęs, kad žmogaus ir būties santykiai yra migloti. Būtis ne tik kad nėra ir negali būti pažinimo objektas, bet ji išvis nėra įsivaizduojama, suobjektinama. Ontologinis skirtumas – tai sąvoka, rodanti vieną iš pirmųjų lemiamų žingsnių būties nušvietimo ir suvokimo kryptimi. Ontologinio skirtumo sąvoka Heideggeris pažymi skirtumą tarp buvinio ir būties (arba, kitais žodžiais tariant, to, kas ontiška ir ontologiška). Heideggeris pasinaudoja šia sąvoka fenomenologinei ontologijai sukurti. Kartu jis kelia klausimą apie būtį ir laiką tam tikros patirties, kitaip tariant, egzistencinės patirties

aspektu. Žmogus įstengia pakelti egzistencijos ribotumą, jos baigtinumą.

Ne kartą pasigirsta mintis, kad Heideggerio veikale „Būtis ir laikas“ atsispindi tragiška Pirmojo pasaulinio karo patirtis. Egzistencija mirties akivaizdoje verčia skaudžiau pajusti laiką ir istoriją. Laiko pajautimo patirtis egzistencijos sampratoje skatina iš naujo pervertinti visa, kas gyva, kas atsirado. Egzistencija kaip problema, atsiskleidžianti būties ir buvinio ontologinio skirtumo plotmėje, skatina Heideggerį sugrįžti prie filosofijos pagrindų arba pradų ir nagrinėti būties ir laiko santykį.

Heideggerio įsitikinimu, ontologinio skirtumo sąvoka galėtų atlikti tą patį uždavinį, kurį Husserlis siejo su „sąmonės intencionalumo“ sąvoka, kitaip tariant, atsisakyti subjektyvizmo ir voliuntarizmo. Heideggeris sieja fenomenologiją ne su transcendentalizmo tradicija, bet su aristotelizmu, tai yra su pagrindiniu būties klausimu. Ontologinį skirtumą galime palyginti su skirtumu tarp žmogaus būties ir daiktų būties. Kartu savo vietą atranda ir skirtumai tarp humanitarinių ir tiksliųjų mokslų, tarp gyvo ir negyvo, tarp dvasios ir gamtos, jie tampa ontologiškai reikšmingi. Domėdamasis ontologinio skirtumo problema ir bandydamas įsprausti egzistencijos problemą į ontologinės tradicijos rėmus, Heideggeris yra priverstas vis daugiau mąstyti apie šios tradicijos galimybes ir ribas. Įvertindamas nuveiktą darbą, Heideggeris reziumuoja: „Tačiau ontologinis skirtumas įvedamas ne tam, kad išspręstų ontologijos klausimą, bet tik todėl, kad duotų pavadinimą tam, kas ligi šiol nesuvokta, nūnai verčia mus abejoti visa „ontologija“, t. y. metafizika. Su nuoroda į ontologinį skirtumą gauna pavadinimą ontologijos (o kartu ir visos metafizikos) terpė ir pagrindas. Ontologinio skirtumo sąvoka turi apibūdinti tai, ką privalu daryti tam tikrą istorinę akimirką, atsirandant poreikiui klausti apie „ontologijos“ pagrindą ir sąlygas“.[51] Husserlio mokinys Oscaras Beckeris teigė, kad ontologinis skirtumas vertintinas kaip struktūrinantis

principas ir funkciniu atžvilgiu vaidinąs tą patį vaidmenį, kaip Platono tradicijoje – idėja.

Egzistencijos tyrinėjimo pirmajame plane atsidūrė žmogaus būties laikinės charakteristikos, egzistenciškai reikšminga tapo ne tik štai-būtis, bet ir viskas, kas yra duota laike, – pati būtis pasaulyje, būtis sykiu su kitais ir t. t. Ši patirtis liudijo, kad žmogaus egzistencijos konstatavime nėra nereikšminga tai, ką žmogus daro su tuo, ko jis pats negali pakeisti. Būtis buvo atskirta nuo buvinio ir įgavo pozityvų turinį. Heideggeris rašo: „Ar galima būties klausimą išnarplioti iš visų tų klausimų ir grąžinti jam pirmapradę jėgą ir erdvę? Ar mes jau pernelyg tapome organizacijos, skubėjimo ir gamybos marionetėmis ir nebegalime būti esmingumo, paprastumo ir pastovumo draugais, o tuo tarpu tik tokia draugystė *(philia)* sudaro sąlygas atsiverti esiniui, ir iš jos išauga klausimas apie būties *(sophia)* sąvoką – pagrindinį filosofijos klausimą“.[52]

Heideggeris atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad egzistencijos problemos rakto reikia ieškoti ten, kas suprantamiausia, kitaip tariant, būtyje. Metafizika žmogų suprato kaip *animal rational* ir jo esmės ieškojo gebėjime pažinti. Ji niekada nesidomėjo žmogaus štai-būties pagrindu, bet priėmė tai kaip savaime suprantamą dalyką. Platonas buvinį padarė priklausomą nuo idėjų, viduramžiais egzistencija buvo suprantama kaip aktualybė *(actualitas),* Hegelis interpretavo egzistenciją kaip absoliutaus subjektyvumo savižinos būdą. Metafizika visada veikė laiko atmetimo, būties užmiršimo režimu. Todėl filosofija suvokė pasaulį kaip buvinių visumą, bet kartu pasaulis buvo padalytas ir žmogui išoriškas. Būtent tokie žmogaus ir pasaulio santykiai, kai egzistencija yra redukuota, o žmogus suprantamas ir tyrinėjamas kaip pažinimo objektas, kurio sąmonė atspindi pasaulį, ir apibūdina naujųjų laikų filosofiją.

Dar „Būties ir laiko“ periodu Heideggeris užsibrėžė įveikti tradicinę subjekto sampratą ir jos atsisakyti. Šiuo laikotarpiu tai pirmiausia buvo diskusija su Husserliu ir neokantininkais, o diskusi-

jos dėmesio centre buvo klausimas apie mąstymo subjektą, apie sąmonę. Skirtingai nuo Husserlio, Heideggeris stengėsi nagrinėti konstitucijos problemą metafizikos kontekste. Jis teigė, jog šių dienų pažinimo teorijos ir logikos pagrindinės sąvokos – subjektas/objektas; imanencija/transcendencija – yra kilusios iš materijos ir formos skirtumo. Logika nepajėgia išspręsti mąstymo problemų, nes pagrindinis jos dėmesys yra skiriamas formai, ir tik čia reikia ieškoti jos laimėjimų. Logiką pačią reikia nagrinėti platesniame, metafizikos kontekste. Taigi Heideggeris tiesos sąvoką aiškina ne diskursyvaus mąstymo, bet platesniame – kultūros ir istorijos – kontekste. Subjekto pakraipa į diskursyvią, teorinę vagą anaiptol ne vienintelė; maža to, būtent laikinė būtis sąlygoja jo kategorijų visumą.

Heideggerio *Dasein* sąvoka yra savotiškas paminklas jo bandymams atsiriboti nuo tradicinės subjekto sampratos, kitaip tariant, nuo naujųjų laikų racionalistinės filosofijos. Tai, kaip sunku yra daryti posūkį tolyn nuo tradicijos, sąlygojančios požiūrį, rodo *Dasein* vertimai. Filosofinėje literatūroje (rusų, anglų kalbomis) matome keletą nuomonių, kaip versti šią sąvoką. Vienas iš variantų – versti *Dasein* kaip „būtis-sąmonė“, kitu atveju akcentas krinta ant „žmogaus būties“. Panašios vertimo patirties esama ir kitose kalbose. Šiandien dažnai į anglų kalbą *Dasein* neverčiamas.

Dasein yra Heideggerio mėginimas atsiriboti nuo subjekto kaip pažinimo ir veiklos centro išorinio pasaulio, realybės atžvilgiu, kaip priešingo jam. Tai žingsnis tolyn nuo savimonės, subjekto pozicijos ir kartu nuo Descartes'o sukurtos naujųjų laikų filosofijos tradicijos. Tiesa, vėliau Heideggeris įsitikina, kad *Dasein* analizė dar pernelyg glaudžiai susijusi su naujųjų laikų filosofijos prielaidomis ir kad jos padedamam neįmanoma pasiekti radikalaus būties ir pasaulio sampratos pasikeitimo, todėl atsisako šios sąvokos.

Dasein sąvoka Heideggeris bando atsiriboti nuo subjektyvizmo ir voliuntarizmo, neišvengiamai lydinčio būties pavertimą teorinio pažinimo objektu. Dėmesio centru paversdama pažinimą ir

refleksiją, filosofija paliko nuošalyje, užmiršo buvinio būties klausimą. Tuo tarpu su *Dasein* pasaulis įgyja naują statusą, jis nebeaprašomas kaip kažkas transcendentiška: pasaulio esmę apibūdina ne mokslinis objektyvumas, bet tik ryšys su *Dasein*. Heideggeris mano, kad išsaugant subjekto-objekto perskyrą Husserliui nepavyko įžvelgti tikrosios intencionalumo reikšmės, o kartu adekvačiai suformuluoti egzistencijos problemos. Akcentuodamas pažinimą, teorinę veiklą, Husserlis iškreipiąs žmogaus ir pasaulio santykius; taip patvirtinamas tradicinis metafizinis požiūris.

Dasein apibrėžimuose nebėra išlikę vidaus ir išorės priešpriešos, o pirmajame plane atsiduria praktiniai žmogaus ir pasaulio sąsajos aspektai. *Dasein* ir laiko santykiuose išryškėja tai, kad egzistencija atsiranda pasaulyje ir keičiasi laike, jai suprasti yra svarbūs laikini, negrįžtami, galimi dalykai. Heideggeris nurodo daug egzistenciją apibūdinančių laiko santykių, atskleidžia vis naujus ateities, praeities, dabarties tarpusavio santykių, jų sąveikos niuansus. Plėtodamas *Dasein* sampratą Heideggeris bando apibūdinti tai, kas liko nepastebėta visoje Vakarų filosofijoje nuo pat Platono, – egzistencija žmogui neduodama kaip jau įvykusi, gatava, užbaigta, nebepakeičiama, ji lieka atvira. Dabartis, kuri buvo ir lieka esmingiausia egzistencijos artikuliacija, pati yra laikinių santykių sampyna.

Dasein egzistencinė analizė būdinga Heideggerio mąstytojo biografijos fenomenologinės ontologijos tarpsniui: jis atsiriboja nuo Husserlio fenomenologijos sampratos ir kritikuoja jo subjektyvizmą. Naujųjų laikų subjektyvizmui būdinga formos ir materijos priešstata, pasireiškianti tuo, kad pamirštamas skirtumas tarp to, kas ontiška ir kas istoriška. Heideggeris sako, kad diskursyvus mąstymas skaičiuoja, o ne mąsto, nemąstymą siedamas su savitu laiko interpretavimu, būdingu ir mokslinei, ir kasdieninei sąmonei. Šį laiko suvokimą Heideggeris vadina vulgariu, o jo paliudijimą randa ir Aristotelio, ir Hegelio filosofijoje.[53]

Vulgarioji samprata traktuoja laiką kaip „dabar" momentų seką; jiems nebūdingi jokie tarpusavio santykiai, jie nedatuojami ir neturi savarankiškos reikšmės. Tobuliausiai šią laiko interpretaciją išreiškia matematinis gamtamokslis. Tačiau, kaip ir Nietzsche, Heideggeris naujųjų laikų filosofijos laimėjimus aiškina platonizmo dominavimu. Mąstymas metafiziškai grūdinasi tada, kai buvinio būtis suprantama kaip idėja: laiko patirtis siejama su viršjusline amžinybe. Kartu filosofija virsta monologu – „sielos pokalbiu su savimi pačia".

Greitėjant egzistencijos ritmui, dvasios žmogus nebesugeba rasti atsakymo į naujųjų laikų keliamas problemas – ne pažinimo, bet veikiau pasirinkimo problemas. XX a. filosofinės minties centre vis aštriau iškyla netarpiškumo, spontaniškumo, tikrumo klausimas. Tai, kas Rytų meditacinėje praktikoje išliko kaip natūralu ir savaime suprantama žmogaus ir pasaulio santykiuose, racionalistinėje Vakarų kultūroje tapo problemiška.

Naujųjų laikų filosofijoje pasaulio ir žmogaus santykiai sprendžiami subjekto-objekto priešstatos sąlygomis: pasaulis virsta pažinimo siekiančio subjekto funkcija. Žmogus save realizuoja kaip pažinimo subjektą, išsaugodamas teorinį požiūrį į pasaulį. Žmogus yra atskaitos taškas, todėl pasaulis priklauso nuo formos, kuri yra duota sąmonėje. Teorinis pažinimas arba mokslas sukelia žmogui įsitikinimą saugiu, savyje uždarų buvinių pasauliu, kuriame tragišką netikėtumą reikia laikyti pažinimo proceso klaida. Žinoma, jau XIX a. racionalizmo kritikai, o juolab XX a. mąstytojai, remdamiesi tragiška patirtimi, kaskart vis įtikinamiau parodo tokio atsiribojimo vienpusiškumą ir neleistinumą. Mokslas ir į jį orientuota filosofija kalba apie supaprastintą fizikos, astronomijos pasaulį, kuriame nėra tragiško atvirumo ir neapibrėžtumo. Ne veltui tokia pasaulio samprata gana dažnai palyginama su žaidimu stiklo karoliukais. Heideggerio atradimo esmė, iš kurios vėliau išauga fenomenologijos, naujųjų laikų racionalizmo ir apskritai visos metafizinės tradicijos kritika, yra ta, kad žmogus su pasauliu yra su-

siję̨s netarpiškiau, negu tai atsispindi moksliniame pažinime ir filosofinėje teorinėje mąstysenoje. Žmogus pats yra egzistencijos pamatas, egzistencijos dėka žmogus šį netarpiškumą išgyvena ir supranta.

Kartezinę pasaulio sampratą Heideggeris bando papildyti faktiškumo hermeneutika, įveikdamas tariamąjį sąvokos aiškumą sąmonės slinktyje į savimonės akivaizdumą kaip bet kurių vaizdinių garantijos pagrindą. Mąstymo ir sąvokos santykiai yra pasikeitę. Įvertindamas Heideggerio veiklą, Gadameris rašo: „Heideggerio naujųjų laikų subjektyvizmo kritikoje man atrodo vaisinga tai, kad čia atsiveria tikrosios galimybės laikinei būties interpretacijai. Būties interpretacija, turint omenyje laiko sąlygas, nereiškia, kaip ji vis dar neteisingai suprantama, kad būtis tokiu būdu radikaliai „laikėja", kad į ją jau nebegalima žiūrėti kaip į visuotinę arba amžiną todėl, kad ji įgyja savo laiką ir savo ateitį. Jei tokia nuomonė būtų teisinga, tai apie subjektyvizmo kritiką ir įveikimą nebūtų nė kalbos, viskas būtų redukuota į „egzistencialistinę" kolektyvinės ateities numatymo galimybę. Filosofijos problema, apie kurią čia kalbame, pati yra nukreipta prieš subjektyvizmą. Šis atsiduria dėmesio centre tik todėl, kad atsiskleistų jo problemiškumas. Filosofijos problematika susijusi su klausimu apie savimonės būtį. Pats klausimas iš esmės praplečia savimonės ribas. Atskleisdama jo paslėptą pagrindą – laiką, filosofija nereklamuoja aklo prisirišimo, būdingo nihilistinei nevilčiai, bet tik atskleidžia sau ligi tol nesuvoktą patirtį, kuri pranoksta subjektyvųjį mąstymo pagrindą ir kurią Heideggeris vadina būtimi".[54]

Diskursyvus mąstymas neužklausia sąvokoje slypinčios istorijos, todėl, siekdamas vienareikšmiškumo ir atitikimo tiesai, jis pamiršta savo laikiškąjį sąlygotumą. Tai leidžia Heideggeriui teigti, kad mokslas ir filosofija, veikdami diskursyvaus mąstymo režimu, iš esmės nemąsto. Metafizikos istorija – tai nemąstymo istorija. Į mūsų dienų technologinę visuomenę galima žiūrėti kaip į ryškiausią metafizinės tradicijos išraišką. Heideggeris rašo: „Visa

metafizika, neišskiriant nė jos antipodo – pozityvizmo, šneka Platono kalba. Jo mąstymo pamatinis žodis, t. y. esinio būties išraiška yra *eidos, idea:* išvaizda, per kurią esinys parodo save patį. Tačiau išvaizda yra esaties būdas".[55]

Metafizikos sąvoka Heideggeris aprėpia ištisą mąstymo istorijos epochą. Diskursyvus mąstymas mąsto laiką kaip turinį, jis neklausinėja laiko esmės. Heideggeris rašo: „Jei mums reikia apibūdinti laiką vadovaujantis dabartimi, dabartį suprantame kaip „dabar", skirtingai nuo praėjusio „nebe dabar" ir ateities „dar ne dabar". Tačiau dabartis reiškia ir dalyvavimą *(Anwesenheit).* Bet mes nepratę laikui būdingą savastį *(Eigenes)* suprasti vadovaudamiesi dabartimi kaip akivaizda. Veikiau laikas – dabarties, praeities ir ateities visuma – yra įsivaizduojamas vadovaujantis „dabar". Dar Aristotelis sakė, kad laikas yra tai, kas dalyvauja čia pat, tai – kaskartinis „dabar".[56]

Metafizinėje tradicijoje, mąstančioje viršjusliškumo–jusliškumo priešybės ribose, mąstantis subjektas juslinį pradą daro pavaldų viršjusliniam arba sąvokai: laikas tyrinėjamas formos, vaizdinio, apskaičiavimo požiūriu. Metafizinis požiūris lieka neįveiktas ir tuomet, jei antjuslinis pradas redukuojamas į juslinį ir į viską žvelgiama iš juslinio prado pozicijų. Heideggeris mano, kad metafizinis požiūris realizuojasi sukuriant Vakarų technologinį viešpatavimą planetoje: technologinėje srityje pasaulis apskaičiuojamas ir paverčiamas vaizdiniais. Tai nėra klaidinga, tačiau, Heideggerio nuomone, į pasaulį reikia žiūrėti kur kas plačiau: mes esame jo esmės dalis, nors žmogus yra praradęs šį paprastą ryšį.

Diskursyvus mąstymas neatskleidžia šio ryšio: pasaulis, su kuriuo mus supažindina diskursyvus mąstymas, yra visiems bendras, apskaičiuojamas, nualintas ne-pasaulis. Heideggeris pabrėžia, kad šio pasaulio nejaukumą, prie kurio einame plintant naujųjų laikų subjektyvizmui, pažinojo jau Hegelis ir Marxas. Tai susvetimėjimo problema, kurią spręsdamas Marxas įžvelgė žmogaus esybės griūtį.

Technika nėra atsitiktinumas Vakarų istorijoje: pirmiausia tai forma, kuria išsiskleidžia turinys; antra, ji reiškia būties tiesos užmarštį. Technika yra kilusi iš graikų *technē* ir priklauso metafizikos istorijai. Materializmas, technikos pažanga apibūdina mūsų epochą. Vakarų mąstymas, būdamas metafizinis, nepajėgia suvokti to, kas vyksta, jis atsilieka, palieka žmogų neišsiaiškinusį jo paties prigimties, tuo pat metu suteikdamas jam galią valdyti pasaulį. Metafizinis mąstymas niekada nesidomėjo žmogui esminiais klausimais, o dabar vis dažniau susiduriame su gyvenimo absurdu, jaučiame egzistencijos prasmės trūkumą.

Laiške „Apie humanizmą" Heideggeris rašo, kad metafizikos istorijoje retai galima atrasti žmogaus tikrosios esmės suvokimą. Pastaroji glūdi jo egzistencijoje kaip gebėjimas dalyvauti būties tiesos atradime. Žmogaus esmė, tiesą sakant, dar nė nėra suvokta, nes metafizinis mąstymas žmogų suprato kaip antjuslinio ir juslinio pradų priešybę, kitaip tariant, kaip *animal rationale.* Taigi metafizika nieko nežino apie tikruosius žmogaus egzistencijos akiračius. Todėl netenka stebėtis, kad humanizmas šiandien išgyvena krizę: mąstydamas apie žmogų humanizmas niekada nemąstė jo būties tiesos, jis visada žmogaus egzistenciją laikė priklausoma nuo metafizinės žmogaus esmės sąvokos, t. y. *animal rationale.* Heideggeris atsiriboja ir nuo romėnų, ir nuo renesansinio, ir nuo egzistencialistinio humanizmo, mėgindamas atsikratyti jiems būdingų priešybių (pvz., *homo humanus / homo barbarus; essentia / existentia* ir kt.), kad atrastų netarpiškesnį ryšį tarp žmogaus egzistencijos ir būties tiesos. Heideggerio nuomone, mąstydama apie žmogų, filosofija darosi antropologinė, supranta jį subjektyvistiškai, neatskleisdama ekstatinio egzistencijos pobūdžio.

Heideggeris be paliovos kartoja, kad žmogaus egzistenciją reikia atskleisti per jos būties esmingumą. Visa ligšiolinė istorija rodo, kad tik retkarčiais blykstelėdavo nuovoka apie tokį žmogiškosios egzistencijos supratimą; tačiau ji visada išblėsdavo Vakarų metafizikai būdingame būties užmiršime. Jau trečiojo dešimtme-

čio paskaitose Heideggeris sakė, kad reikia skirti dvi psichologijos sąvokos reikšmes: pirma, tai gamtos mokslas, kurio objektas yra žmogus; antra, tai mokslas apie žmogaus egzistenciją. Tačiau šiandien esame liudininkai to, kaip psichologija praranda net šį dvireikšmiškumą, jos tyrinėjimo ribos tampa vis neaiškesnės. Atskaitos tašku laikydamas filosofinių disciplinų padalijimą į logiką, fiziką ir etiką, Heideggeris teigia, kad pagal šį senąjį padalijimą psichologiją reikėtų priskirti prie fizikos arba mokslo apie pasaulį. Bet ir tai nepadeda šiandien nusakyti psichologijos vietą ir uždavinius. Heideggeris rašo: „<...> šiandien psichologijai būdingas chaotiškas vystymasis yra tik vidinio šių dienų egzistencijos žlugimo žymė. Suprantama, kad substanciškumas mūsų dienų egzistencijoje yra tik paties sielos pažinimo uždavinys, bet galiausiai šis pažinimas įgrysta. Jei toliau kalbame apie psichologiją, tai privalome visiškai išsiaiškinti, kad iš tiesų nežinome, kas ji yra“.[57]

Savo ruožtu laiške „Apie humanizmą“ filosofijos išskaidymą į logiką, fiziką ir etiką jis saisto su Platono Akademija ir vadina mokslo pradžia. Pasak Heideggerio, tai esminis įvykis, nes „šitaip suprastos filosofijos dėka atsiranda mokslas, tačiau išnyksta mąstymas“.[58] Heideggeriui tatai reiškia, kad mintis tampa techniška, išmokoma. Tačiau, pasak jo, mąstytojai, kurie dar nepažįsta logikos, anaiptol nemąsto alogiškai, bet priartėja prie būties tiesos atradimo. Šių mąstytojų veiklos dėka egzistencijos tiesa gali atsiskleisti, tuo tarpu mūsų dienų formaliosios logikos procedūros negarantuoja šios esminės mąstymo galimybės.

Šį atsiskleidimą galima pamatyti pasitelkus poetinį žodį. Heideggeriui žmogaus protas yra antraeilis, palyginti su kalbos pasauliu. Poetas – mūzų įkvėptasis, jis atstovauja kosmoso sąryšiui ir harmonijai, kurie daro galimą pradinę tvarką žmogaus pasaulyje, atribodami jį nuo visko, kas atsitiktina ir subjektyvu. Klausydamas dievų, poetas sugeba įveikti reiškinių chaosą.

Vis dėlto Heideggeris nebėga nuo metafizinės tradicijos į iracionalų poezijos pasaulį. Pačiame mąstyme, jo artume būčiai, ga-

limybėje atverti paprastumo paliudijimo plotmes, ieškotina tos jėgos, kuri leidžia filosofiniam mąstymui būti griežtesniam ir nuoseklesniam už techniškai ištobulintą mąstymą. Tokiame mąstyme Heideggeris ieško atramos taško visiems „-izmams", „epistemoms", „-logijoms" įveikti, t. y. įveikti tiems technologizuotiems mąstymo būdams, kuriuos mąstymas reprodukuoja neatskleisdamas būties permainingos esmės.

Etikai, kuri yra pasiklydusi tarp įvairių koncepcijų ir nesugeba atsakyti į patį svarbiausią žmogaus egzistencijai klausimą: „ką reiškia būti, ką reiškia būti tuo, kuo esi", Heideggeris priešpriešina Herakleito mintį apie etosą. Herakleitas ne metafizikas, bet mąstytojas, kuris mąsto esmingiau, negu tai įmanoma sąvokų padedamam, kuris žino šį tą daugiau apie mąstymo pradmenis. Heideggeris remiasi Aristotelio liudijimu apie Herakleitą: svetimšaliai atvykę pas Herakleitą, nes buvo girdėję jį esant iškilų mąstytoją. Aptikę jį besišildantį prie krosnies, keliauninkai nusivylę. Čia nėra nieko neįprasto, Herakleito būstas atrodo kuklus, jis pats nė kiek neprimena mąstytojo, o tik paprasčiausią sužvarbusį žmogų. Herakleitas, matydamas jų nusivylimą, taria: „Ir šičia yra dievai". Heideggeris pabrėžia, kad mąstytojo misija yra pasakyti tai, kas esminga, šiuo atveju – nurodyti tai, kad ir paprasčiausioje situacijoje esama vietos, kur atsiskleidžia dievybė.

Heideggeriui nepriimtinas filosofijos logizavimas ir mokslo idealo susiejimas su matematika, siekimas paversti matematinę logiką pavyzdžiu filosofiniam pažinimui. Jo manymu, pačiai matematikai yra neaiškūs jos pagrindiniai principai, taigi nėra jokio pagrindo ieškoti joje mokslo griežtumo pavyzdžio. Kritiškas Heideggerio požiūris į matematiką ir logiką siejamas su jo būties samprata. Žmogaus egzistencijai prasmę gali suteikti tik mąstančiojo pažiūra į būtį. Bet pradėti mąstyti, tiesiog mąstyti nėra paprasta. Manoma, kad remiantis logika galima mąstyti, kad taikant metodą seksis ir mąstymas. Tačiau nei logika, nei metodologija, nei mokslas nepajėgia atskleisti būties tiesos. Būties tiesa – įvykis, nepri-

klausantis nuo žmogaus ir rizikingas, tai jo egzistencijos dalis. Panašiai nei meno teorija, nei literatūros istorija negali garantuoti dalyvavimo mene ir literatūroje. Logika, metodologija ir mokslas veikia esant jau atrastos tiesos garantijoms, kurių mąstymas neturi; kaip ir meninė kūryba, jis turi kaskart iš naujo paliudyti savo dalyvavimą. Senovės mąstytojams subjektyvizmo neprikiši, tikrovės tyrinėjimas idėjų perspektyvoje – ne Platono užgaida. Tačiau mūsų laikais, laikantis nuomonės, kad gamta yra apskaičiuojama santykių sistema, ir kartu pasiliekant teisingų teiginių sferoje, ir, beje, neabejotinai pasiekiant rezultatų, mums gresia tai, jog „būtent dėl šių laimėjimų atsiras pavojus, kad tiesa išslys mums iš rankų pačiame šio teisingumo centre“[59].

Laiške „Apie humanizmą“ Heideggeris mąstymą prilygina nuotykiui *(une aventure)*, tačiau šiame prancūziškame žodyje jis įžvelgia ne tik rizikingo, galinčio pasibaigti nesėkme sumanymo reikšmę, bet ir mąstymo atitikimą būties kaip atėjimo, įvykio esmei. „Technikos klausime“ jis rašo: „Šis kelias yra mąstymo kelias. Visi mąstymo keliai daugiau ar mažiau akivaizdžiai neįprastai nusidriekia per kalbą“.[60]

Kalbos temą Heideggeris nagrinėja ryšium su logika, bet, pasak jo, kalba su būtimi yra susijusi daug esmingiau, tiesiogiškiau, intymiau. Tai nereiškia, kad kalbą reikėtų suprasti kaip iracionalią ir alogišką, veikiau Heideggeris bando atskleisti kūrybinę kalbos prigimtį, nepasiduodamas formalizacijos tendencijoms, kalbos tapatinimui su objektu, aktualybe. Kad to išvengtų, Heideggeris atsiriboja ir nuo mokslinės, ir nuo kasdieniškos kalbos, nuo kalbos filosofijos, logikos, gramatikos – sričių, kuriose kalba nususinama. Iš pirmo žvilgsnio į akis krinta prieštaravimas tarp mąstymo-nemąstymo ir kalbėjimo-plepėjimo. Mąstymas tapo techniškas, o kalba – subjektyvi. Technikos epochoje žmogus labiau negu bet kada jaučia poreikį žodžiui, kuris atskleistų esmę ir įtvirtintų šventenybę. Darbą, skirtą Stefano Georgės eilėraščiui, Heideggeris baigia šitaip: „Tas pats žodis *logos* kaip žinios žodis kartu yra ir būties

žodis, t. y. štai-buvinio būties žodis. Žinia ir būtis, žodis ir daiktas tam tikru nepridengtu, beveik neapmąstytu ir nepažintu būdu priklauso vienas kitam. Kiekviena esminė kalba įsiklauso į šį žinios ir būties, žodžio ir daikto atitikimą. Abu – poezija ir mąstymas – iš esmės yra vienintelė žinia; abu priklausydami žodžio paslapčiai, kuri labiausiai verta apmąstymų, jie kartu yra giminingi vienas kitam".[61]

Taigi Heideggeris parodo, kad, be racionalaus pagrindo, egzistuoja pirmapradiškesnė, gilesnė, intymesnė nepaslėptis. Tiesa atskleidžia tai, kas yra. Tačiau mąstytojo žodyje ji pasirodo ne kaip logikos problema *(adequatio),* bet kaip išryškinimo, atskleidimo *(fainestai)* problema. Prie būties tiesos artėjame per egzistencijos patirtį.

Su mąstymu Heideggeris sieja viltis įtvirtinti žmogaus vertą santykį su technika. Norint to pasiekti, reikia surasti žmogaus vertą santykį su savo egzistencija, kitaip tariant, įveikti metafizinį mąstymą. Tatai reiškia įveikti modernybės esmę. Esminis mąstymas – būties mąstymas, kuris nebebando ieškoti buvinio būties papildymo ir nebesiejamas nei su ontologija, nei su metafizika. Jis priklauso būties istorijai: žmogaus egzistencija tik tada tobuliausiai suskambės, kai nebebus priklausoma nuo metafizinės epochos, net ir nuo būties kaip įvykio. Šitaip Heideggeris pažymi galimą mąstymo sąsają su tokia erdvės ir laiko samprata, kurios pirmajame plane yra nebe „dabar", bet erdvėlaikis: „Nebūtis niekada nėra niekas, panašiai kaip kad ji nėra niekas objekto prasme; ji yra pati būtis, kurios tiesai save patiki žmogus, kai jis įveikia savyje subjektą, t. y. kai jis buvinio nebesuvokia kaip objekto". Heideggeris teikia pirmenybę mąstymo veiklai: kaip tik jame reikia ieškoti žmogaus esmės pokyčio. Minties griežtumas glūdi anaiptol ne refleksijoje, bet ten, kur „žodis nėra praradęs būties grynosios stichijos"[62]. Žmogaus laisvė prasideda nuo sugebėjimo įveikti instrumentinę technikos sampratą ir mąstyti esmingą būtį. Heideggeris sako: „Svarbiausia, kad visų pirma pajustume būties esmę

kaip iššūkį mūsų mąstymui, kad mąstydami apie ją pirmiausia apčiuopiamai suvoktume, kokiu mastu esame pašaukti išminti takelio būties patirčiai ir iškirsti jo ten, kur dar niekada nevaikščiota. Tai mums pavyks tik tada, jei prieš užduodami klausimą, kuris visada atrodo pats artimiausias ir skamba atkakliai įkyriai: „Ką daryti?“, pagalvotume kitaip: „Kaip pradėti mąstyti?“ Todėl kad mąstyti – reiškia iš tiesų veikti, jei veikla vadinamas bendradarbiavimas su būties esme“.[63]

Heideggeris nužymėjo kelius, kuriais einant galima išvengti „būties užmaršties“. Tai naujas požiūris, kuriame svarbiausia ne egocentriškas monologas, bet galimybė susikalbėti. Čia poetui ir mąstytojui patikėta ieškoti žodžio, kuriuo būtų galima įvardyti tai, kas dar neregima.

3. Derrida: nei „galas“, nei „pradžia“; filosofo atsakomybė

„Grynos ir paprastos“ štai-būties kaip dublikato, pradinio pasikartojimo, saviafektacijos, skirtybės paslaptis.

Jacques Derrida *„Freudas ir raštijos scenovaizdis“*

Derrida dėka filosofijoje tapo įmanomas pokalbis, vykstantis ties to paties ir kito, gyvo ir negyvo, čia-esančio ir čia-nesančio, *ousia* ir *grammos* riba. Naudojantis jo paties metafora, galima sakyti, kad mūsų laikais (turima galvoje paskutinieji dešimtmečiai) tampa aišku, jog išnyko ne tik atstumai erdvėje, pasidarė abejotini ir nuotoliai laike. Raštijos užtikrinama komunikacija suartina gyvas ir mirusias civilizacijas. Kartu raštas, o ne išgyvenimas ar gyvas žodis tampa lemiamu veiksniu, suteikiančiu vienokį ar kitokį pavidalą nūdienos egzistencijai. Rašto, naujų informacijos technikų, kibernetinės erdvės dėka pasaulis jau nesuvokiamas kaip pasaulėžiūra ir neberedukuojamas nei į objektą, nei į idėjų vienovę. Pasaulis virsta komunikacinės praktikos, decentruoto subjektyvumo ir pliuralios egzistencinės erdvės problema.

Derrida dažnai priekaištaujama dėl nihilizmo, liberalizmo, politinio ir etinio neatsakingumo. Jis laikomas filosofijos disidentu, nurodančiu ribas tarp filosofijos ir literatūros; jis prisimenamas kalbant apie subjekto „mirtį“, filosofijos „mirtį“, žmogaus „galą“. Derrida žinomas kaip europocentrizmo, chronocentrizmo, falocentrizmo, fonocentrizmo, antropocentrizmo, kitaip tariant, logocentrizmo kritikas. Daug kas į jį nežiūri rimtai ir apibūdina kaip skandalingą asmenybę, dažnai keliančią neapykantą. Kai kurie autoriai kalba apie „deridizmą“, siedami jį su įvairiomis post-išraiškomis (pavyzdžiui, poststruktūralizmu, postmodernizmu ir kt.), ir priekaištauja jam dėl dviprasmiškų santykių su politika.

Įtempti Derrida santykiai ir su akademine filosofija. Jie tarytum užbaigia jau seniai trunkantį persiorientavimą į universiteto kritiką, kurią pradėjo Schopenhaueris, Nietzsche ir tęsė Heideggeris. Derrida tekstai – tai dar vienas bandymas susisteminti kritinius impulsus, nukreiptus ir prieš švietimo filosofiją, ir prieš akademinės tradicijos pradininką Platoną. Emmanuelis Lévinas, rašydamas apie Derrida, klausia: „Ar Derrida veikla nenubrėžia Vakarų mąstymo raidoje demarkacinės linijos, panašios į kantiškąją, kuri atskyrė kritinę filosofiją nuo dogmatizmo? Filosofijos istorija, galimas daiktas, yra ne kas kita, kaip vis platesnis tų sunkumų, su kuriais tenka susidurti mąstymui, suvokimas".[64]

Derrida priskirtinas prie prieštaringiausių šių dienų filosofų. Ne vien jis pats daug kuo abejoja ir nepasitiki; nepasitikima viskuo, kas su juo siejasi. Ne veltui viename žurnalo *Spiegel* straipsnyje šmaikščiai aptariamas sąvokos *Gift* (vokiškai – „nuodas", „dovana") daugiareikšmiškumas Derrida darbuose; jie interpretuojami arba kaip dvasios nuodai, arba kaip dvasios dovana jaunimui. Toks požiūris į Derrida gana būdingas: madinga ir žavėtis jo filosofija, ir ją peikti.

Nevienareikšmiškumas būdingas paties Derrida filosofavimui. Jis keičia nuomonę apie mąstymo sąlygas, apie santykius tarp skaitymo ir rašymo. Derrida paverčia reliatyvia bet kokią Aš sampratą. Kolegos ir bendraminčiai pripažįsta, kad apie jį „neįmanoma rašyti". Jeanas Lucas Nancy, aptardamas Derrida veikalų rinkinį, pasinaudoja iš jo paties skolintu palyginimu su elipse: elipsė visada yra nutolimas nuo centro, ji niekada nėra sugrįžimas ir tapatybė. Dabartinė technologija leidžia ir palaiko būdravimą ties riba, todėl šia prasme Derrida tikrai yra šių laikų filosofas. Po jo ekscentriškomis eskapadomis, nukreiptomis prieš bet kokias tapatybes (taip pat ir prieš knygą, kaip būdingą Vakarų hierarchinio mąstymo liudijimą), galima įžvelgti pastangas apčiuopti gyvuosius centrus, kurie leistų suvokti subjektyvios laisvės ir atsakomybės ribas.

Heideggeris naujai iškėlė subjekto klausimą graikų kalbos patirties perspektyvoje, o Derrida, remdamasis subjekto kritika Heideggerio, Nietzsche's, Freudo ir kitų veikaluose, iškelia jį raštijos istorijos perspektyvoje. Ši perspektyva ne tik neleidžia atskirti subjekto nuo objekto, ji keičia akcentus ir verčia peržiūrėti skirtumus tarp to, kas gyva ir negyva. Tokioje perspektyvoje bet koks pokalbis apie subjektą (netgi pabrėžiant pliuralumo, decentravimo momentus) tampa rizikingas. Kalbant apie Heideggerį dar galima nurodyti jo pastangas filosofijos metodo *(methodos)* sąvoka atnaujinti gyvenimo kelio reikšmę, mąstytojo egzistenciją suprasti kaip taką į būties tiesą, o Derrida atveju įmanoma tik duoti užuominą grafiniam aplinkinio kelio pavaizdavimui tekstų labirintuose. Derrida filosofinė biografija aiškinama kaip aplinkinio kelio paieška, kurios galimybę ir rezultatus sąlygoja Europos metafizikos tradicija. Tam tikrą pagrindą turi pažiūros į Derrida mokymą kaip į modernybę ir tradicijos santykių pabaigą. Ne veltui Jurgenas Habermasas, rašydamas apie modernybę ir įtraukdamas ją į postmodernybės filosofinį diskursą, vieną iš skyrių pavadina taip: „Anapus sulaikintos pradžios filosofijos: Derrida".[65]

Įdomus ir kitas momentas: Platonas „Faidre" (264C) liepia Sokratui palyginti kalbą su gyvu organizmu. Paralelių tarp logoso ir gyvos esybės harmonijos, besiremiančių kosmoso racionalumu ir lemiančių hierarchinę tvarką, Derrida nebelaiko normatyviomis. Jo apmąstymuose apie atsakomybę veikiau ieškotina panašumo su Anaksimandro viena į kitą pereinančiomis gyvenimo ir mirties priešybėmis. Pamėginsime pasekti šio aplinkinio kelio grafinį piešinį.

Per trisdešimt veiklos metų Derrida išspausdino darbų, skirtų įvairiausioms problemoms: septintajame dešimtmetyje – „Balsas ir fenomenas", „Raštija ir skirtis", „Apie gramatologiją", aštuntajame – „Filosofijos paraštės", „Kapų varpai", „Pozicijos", devintajame – „Atvirlaiškis – nuo Sokrato ligi Freudo ir toliau", „Otobiografijos. Nietzsche's mokymas ir tikrinio daiktavardžio politika",

„Apie dvasią. Heideggeris ir klausimas“, dešimtajame – „Iš teisių į filosofiją“, „Neregio prisiminimai. Autoportretas ir kiti griuvėsiai“, „Kora“ ir daugelį kitų. Daug tekstų Derrida yra paskyręs ribiniams literatūros ir filosofijos santykiams. Jis rašė apie Paulį Celaną, François Ponge'ą, Jamesą Joyce'ą, Maurice'ą Blanchot, apie architektus, dailininkus ir t. t. Čia nagrinėsime tik jo „apkarpytos“ metafizikos perspektyvą.

Sekdamas Lévinu, Derrida ne kartą pabrėždavo, kad jo filosofija visiškai priklauso nuo Heideggerio atradimų. Iš savo kartos mąstytojų kaip tik jis labai daug dėmesio skyrė Husserlio fenomenologijos studijoms. Pirmoji Derrida publikacija – Husserlio veikalo „Geometrijos ištakos“ vertimas, kuriam jis parašo įvadą, savo apimtimi didesnį už Husserlio tekstą. Derrida populiarumas prasideda nuo Husserlio fenomenologijos analizei skirto darbo „Balsas ir fenomenas“. Dešimtajame dešimtmetyje išspausdinamas jo ankstyvas tyrinėjimas apie genezės problemą Husserlio fenomenologijoje.

Derrida disertacija, kurios jis taip ir nepabaigė ir neapgynė, taip pat siejasi su Husserlio fenomenologija. Po dvidešimties metų Derrida apgina publikacijų rinkinį, temos pasirinkimą paaiškindamas gynimo kalboje „Tezės laikas: punktuacija“[66]: „Apie1957-uosius metus aš paskelbiau savo pirmosios disertacijos temą, kurią suformulavau taip: „Literatūros objekto idealumas“. Šiandien šis pavadinimas atrodo keistai. Toks jis atrodė ir tada, nors galbūt kiek mažiau... Tačiau 1957 metų kontekste (kuris buvo daugiau veikiamas Husserlio minties negu šiandien) šis pavadinimas buvo suprantamesnis. Tuokart jis man reiškė būtinybę transcendentalinės fenomenologijos metodą priverstinai pajungti naujos literatūros teorijos kūrimui, tam ypatingam, idealiam objektui, koks yra literatūros objektas...“[67] Ten pat Derrida apibūdina savo domėjimosi objektą: „<...> literatūra, raštija, kurią vadiname literatūrine? Kas yra literatūra? Bet pirmiausia, ką reiškia „rašyti“? Kokiu būdu rašymo faktas gali daryti poveikį klausimui: „Apie ką tai?“ ir

netgi: „Ką tai reiškia?" Kitaip tariant, kada ir kaip tai, kas parašyta, virsta literatūra ir kas atsitinka, kai taip atsitinka? Kam už tai reikia dėkoti? Kas šiame procese vyksta tarp filosofijos ir literatūros, mokslo ir literatūros, politikos ir literatūros, teologijos ir literatūros, psichoanalizės ir literatūros? Visa tai buvo įtraukta į abstraktų pavadinimą, po kuriuo slepiasi šie itin aštrūs klausimai".[68]

Fenomenologija atvedė Derrida prie klausimų apie subjekto ir laiko santykius ir iškėlė pažinimo kultūrinio istorinio grindimo problemą. Husserlio darbuose Derrida domino būtent racionalaus požiūrio radikalizavimas, pastangos suprasti galimybę. Husserlio „Geometrijos ištakų" įvade randame būdingą formuluotę: „Mokslo atsiribojimas nuo savo pagrindų, nuo pagrindo, ieškotino gyvybės pasaulyje, ir subjektyvių aktų, kuriais jis realizuojasi, yra būtina mokslo laimėjimų sąlyga, tačiau kartu jame glūdi objektyvaus susvetimėjimo grėsmė, kuri slepia nuo mūsų pradžią, padarydama ją svetimą ir nepasiekiamą. Šis susvetimėjimas, kuris drauge yra ir technizacija ir kurio sąlyga yra „aukščiausio laipsnio naivumas", būdingas už nieką negalinčiam atsakyti mokslininkui, kartu yra sunaikinęs mokslo ir filosofijos „didžiulį pasitikėjimą" savimi ir padaręs mūsų pasaulį mums „nesuprantamą". Sugrįžti prie ištakų – reiškia atliepti *(verantworten)* mokslo ir filosofijos esmę, įgyti visišką aiškumą, būti pajėgiam atsakyti vadovaujantis mūsų egzistencijos visuma".[69]

Atsakingumo galimybės kildinimas iš skirties *(différence)*, o ne to paties tapatybės, sudaro pagrindinę filosofinių Derrida ieškojimų ašį. Filosofija mums visada jau yra duota kaip tam tikra švietimo tradicija, kurion ji yra įtraukta. Privalu imtis atsakomybės už filosofiją, tačiau pradiniai jos impulsai gali pareikalauti ir už institucinių rėmų išeinančio atsakymo. Todėl Derrida pateikia formulę: „Teisės į filosofiją yra ne kas kita, kaip teisės į apibrėžtą demokratijos idėją". Jis remiasi įsitikinimu, kad bet koks istoriškai ribotas racionalizmas yra kritikuojamas paties racionalizmo istorijos perspektyvoje. Mėginti išeiti už metafizinės tradicijos ribų

nėra taip paprasta, kaip atversti filosofijos istorijos knygos puslapį, tai reikalauja skaityti filosofų tekstus *tam tikru būdu.*

Populiariausias tokių ieškojimų apibrėžimas yra dekonstrukcija, nors pats Derrida nelaiko, kad juo būtų išsakyta visa jo filosofinio požiūrio esmė. Dekonstrukcija tampa populiari visame pasaulyje Amerikos literatūros kritikų domėjimosi ir skaitymo dėka. Tai filosofinė praktika, kurią Derrida atsisako apibrėžti, tačiau sieja su filosofo atsakomybe arba atsakomybės filosofija: „Tam nėra pavadinimo, bet aš jaučiu, jog kaip tik tai, ko nepajėgiame apibrėžti, reikalauja mūsų atsakomybės ir yra mūsų pašaukimas... Kai žinoma, kam (ar prieš ką) privalome atsakyti, kad esama įstatymų, teismo, apibrėžtų teisių, tada atsakomybė yra apribota, apibrėžta, identifikuota. Galbūt nelengva ją prisiimti, tačiau ji yra numatoma. Radikali atsakomybė, apie kurią kalbėjau, nėra numatoma. Ji begalinė, nes reikalauja atsakomybės prieš tai, kas dar bus, nežinant, kas tai bus. Ji verčia mus vykti į vietovę, kurios nepažįstame. Ši atsakomybė kartu ir lengva, ir bauginanti".[70]

Klausimas apie tai, kas yra dekonstrukcija, plačiai nagrinėjamas. Derrida nuostata šiuo atžvilgiu aiški: dekonstrukcija yra dekonstrukcija. Tiesiau atsakyti neįmanoma. Tačiau giliau pažvelgę galime pamatyti, kad dekonstrukcija – tai bandymas ištrūkti iš rato, kuris neišvengiamai susidaro tarp metafizikos istorijos ir jos destrukcijos istorijos. Iš šio rato, pasak Derrida, nepajėgė išsiveržti net tie, kurie buvo arčiausiai dekonstrukcijos uždavinių supratimo: Nietzsche su savo metafizikos kritika, bandymais būties ir tiesos sąvokas pakeisti žaidimo, interpretacijos ir ženklo sąvokomis, Freudas su štai-būties (savimonės, subjekto, tapatybės) demaskavimu, Heideggeris su savo metafizikos, ontoteologijos ir būties kaip štai-būties destrukcijos programa.

Dekonstrukcijoje skiriami du aspektai: štai-būties metafizikos destrukcija ir skirtybių filosofija. Dekonstrukcija apibrėžiama kaip bandymas mąstyme atskleisti tą struktūrą, kuri toliau gali būti tyrinėjama kaip bet kurio daiktiško mąstymo pagrindas ir šaltinis,

kaip bandymas apčiuopti ribą tarp įsivaizduojamybės ir neįsivaizduojamybės, esamybės ir nesamybės.

Kaip suprasti štai-būtį, kuri, pasak Derrida (o jis šiuo atveju seka Heideggeriu), būdinga visai logocentrinei Vakarų metafizikos tradicijai? Į šį klausimą atsakyti nelengva. Pasinaudosime R. Boghue palyginimu, primenančiu, kad filosofai visada svajojo apie universalią kalbą, kuri garantuotų visišką aiškumą. Tai svajonė apie absoliučią santarvę tarp pasaulio ir kalbos: viena kalba – vienas pasaulis. Boghue rašo, kad ši idėja yra kilusi iš gamtos mokslų tradicijos ir tebesisemia įkvėpimo iš griežtų jos dėsnių. Šios idėjos laimėjimus liudija visa Švietimo tradicija, tačiau seniausių jos šaltinių, be abejonės, reikia ieškoti Platono olos palyginime: į ją prasismelkianti saulės šviesa sklaido šešėlius, parodydama tai, kas tikra, gražu ir gera tiesioginėje štai-būtyje.

Derrida nuomone, ši svajonė apie universalią kalbą viešpatauja Vakarų metafizikos istorijai. Nuo Platono iki Hegelio ir Heideggerio visa Vakarų istorija laikytina prasmės ieškojimų istorija, t. y. jos pradžia visada eksplikuojama. Prasmę eksplikuojančių pradų dėka (*eidos, archē, telos, energia, ousia* ir kt.) būtis kaskart konstatuojama kaip štai-būtis. Savo ruožtu štai-būtį naujaisiais laikais užtikrina mąstymą konstituojančios sąvokos: substancija, transcendentalizmas, subjektas, sąmonė, egzistencija ir kt. Pasak Derrida, jai atstovauja ir Husserlio fenomenologija, nes kaip tik ji išryškina klausimą apie štai-būties pradžią arba santykius tarp sąmonės ir laiko, prezentacijos ir reprezentacijos prieštarose išrutuliodama juos iki sisteminio aiškumo. Derrida nurodo, kad fenomenologinėje aksiomatikoje nėra ligi galo apmąstytas jos principų principas – intuityvizmas, absoliučią pirmenybę teikiantis gyvajai dabarčiai *(lebendiges Gegenwart)*.

Husserlio gyvosios dabarties sąvokai Derrida priešina pėdsaką, pasitelkia sąvokas, į pirmąjį planą iškeliančias ženklo sąsajos su laiku klausimą. Mėgindama atsisakyti bet kokių išankstinių prie-

laidų, fenomenologija sieja mąstymo ir sąmonės tapatybę su „dabar" momentu, kuris yra duotas tik idealiai.

Filosofų pastangose atrasti idealaus akivaizdumo tašką – *archē*, kuriuo būtų galima pagrįsti filosofiją kaip mokslą, Derrida įžvelgia jų priklausymą štai-būties metafizikai. Husserlio veikla – tai bandymai sukurti tiesioginį ryšį tarp atskiro suvokiančio subjekto ir jo suvokime atrandamų universalių, idealių struktūrų. Impresija, suvokimas, subjektas, sąmonė, gyvoji dabartis fenomenologijoje pateikiami kaip idealūs filosofinės refleksijos atskaitos taškai, jos pradžia, pagrindas. Derrida filosofijoje toks pradžios taškas yra neįmanomas iš principo, nes *archē* jo nėra. Knygoje „Apie gramatologiją" Derrida pripažįsta, kad jo tikslas yra tiesiog atvirkščias: „Padaryti paslaptingu tai, kas mąstoma arba suvokiama žodžiais „artumas", „tikrovė", „štai-būtis" (tai, kas artimiausia, esatis, dalyvavimas ir t. t.) – toks šioje knygoje yra mano didžiausias siekis".[71] Filosofija kaip *archē* troškimo hermeneutika yra metafizika, t. y. bandymas atsakomybę padaryti pavaldžią esamybei, o ne nežinomybei, skirtybei, kitokybei.

Knygos „Balsas ir fenomenas" paantraštė – „Įvadas į ženklo problemą Husserlio fenomenologijoje". Griežta ženklo samprata yra antroji Husserlio intuicijos principo pusė. Derrida parodo, kad visa Husserlio fenomenologijos idėja remiasi savarankiškos reikšmių sferos postulavimu, kuri egzistuotų, be to, būtų duota dar prieš kasdieninę kalbą ir ją pagrįstų. Ši reikšmių sfera remiasi gryna akivaizdumo galimybe, iš kurios pašalintas bet koks išoriškumas, visi induktyvūs, indikatyvūs santykiai. Tai reiškia, kad ženklas gali turėti tik antrinį, išvestinį vaidmenį. Derrida parodo, kaip Husserlis bando ir vis dėlto nepajėgia pasiekti būtinos izoliacijos. Husserlio mokyme apie laiko sąmonę nemąstomas toks taškas, kuris kaip intencionalus vienetas būtų laisvas nuo bet kokio laikiško kitoniškumo. Tačiau be tokios laikiškos dabarties nesuvokiama ir štai-būties akivaizdumo prasmė. Antra, Husserlis neįstengia vi-

siškai atskirti ekspresyviųjų ženklų nuo indikatyviųjų ir todėl nesuranda to reikšmių pagrindimo, kurio ieško.

„Loginiuose tyrinėjimuose" Husserlis skiria dvi ženklo sampratas: vieną jis apibrėžia kaip išraišką *(Ausdrück),* antrą – kaip nuorodą *(Anzeichen).* Priklausomai nuo pakopos, kurioje ženklas užmezga ryšį su idealia prasme, Husserlis mėgina teikti pirmenybę išraiškai, kaip tik joje įžvelgdamas kalbos esmę. Todėl aktualiojoje komunikacijoje skirtumai tarp ženklo kaip išraiškos ir ženklo kaip nuorodos dingsta. Husserlio analizė lieka „vienišos sielos gyvenimo" rėmuose, iš kur pašalintas ir pasaulis, ir kitas asmuo. Husserlis niekada nesidomi ontologiniu ženklo aspektu, todėl jis gali išsaugoti ištikimybę vienintelės idealios kalbos idėjai. Ženklas neturi jokios nuolatinės reikšmės, jis redukuojamas iki empirinio atsitiktinumo, išryškėjančio pradinėje transcendentalinio Aš štai-būtyje.

Laiko sampratą ir Platonas, ir Aristotelis skolinasi iš fizikos. Ontologinis laiko statusas kildinamas iš žiūros taško. Kaip jį, pradėdamas jau ikisokratikais, traktuoja Heideggeris, būtis yra suprantama kaip štai-būtis. Derrida, daug ką pasiskolinęs iš Heideggerio, parodo, kad klausimas apie būtį toks pat metafiziškas, kaip ir pradinio laiko ieškojimai. Straipsnyje, skirtame Heideggerio laiko sąvokos analizei „*Ousia* ir *gramma*", Derrida rašo: „Laiko sąvoka visais tais aspektais priklauso metafizikai ir suteikia žodį štai-būties galiai".[72]

Derrida kritikuoja Husserlį redukavus ženklą į štai-būties reikšmes, kitaip tariant, semiotiką pajungus psichologijai. Jis priešinasi tam, kad bendroji kartotinė reikšmės *(signification)* struktūra būtų siejama su išraiška. Tokią ženklo būklę fenomenologinėje filosofijoje Derrida laiko paradoksalia: klasikinis ženklo atsisakymo būdas – redukcija, dispersijos suvaldymas – kildinamas iš štai-būties, kuri priskiria ženklui išvestinį ir subjektyvumui pavaldų statusą. Skirtingai nuo Husserlio, Derrida nori išlaikyti ženklo reikšmių įvairovę ir pilnatvę neredukuojamą į štai-būtį, t. y. sieti ženklą

ne su subjektyvumo, bet su skirtybės kontekstu. Todėl Derrida įveda pėdsako sąvoką. Jo nereikia suprasti kaip kažkieno pėdsako. Derrida teigia, kad „dabarties štai-būtis kildinama iš pakartojimo, o ne atvirkščiai". Nors Husserlis pats to niekur neteigia, Derrida mano, jog tai galime rasti „Paskaitose apie vidinį laiko suvokimą" ir penktajame „Karteziniame apmąstyme".

Husserlis sieja idealybę su begalinio kartojimosi galimybe. Į šį momentą sutelktas ir Derrida dėmesys: jis atveda prie krizės, nes ženklo idealumą Husserlis supranta trejopai: kaip juslinį žodį, kaip reikšmę ir kaip objekto nuorodą, į kurį atsiliepiama. Kokiu būdu klausimas apie idealumą ir kartojimąsi saistomas su klausimu apie štai-būtį?

Idealumas pasireiškia dviem būdais: kaip idealus objektas, duotas mūsų pažinimui, ir kaip ideali pakartojimo galimybė, kurią garantuoja grynoji štai-būtis. Štai-būtis turi pirmenybę, nes ji suteikia formą bet kokiai patirčiai ir būtent kaip ideali forma yra kartojama iki begalybės. Tai liečia ne tik asmeninę dabartį, bet ir dabartį apskritai. Įvertindamas dabartį, įvertinu ją kaip akivaizdumo, idealų transcendentalinio gyvenimo pagrindą, kuriame ne tik pasaulio egzistavimas nebėra atsitiktinis, bet nebekalbama ir apie mano mirtį. Jei štai-būties vertė siejama su ženklo redukcija, tai aišku, kad ženklas tylomis numato mano mirties galimybę.

Derrida plėtoja šią mintį Heideggerio stiliumi, prieidamas iki klausimo apie subjekto ir jo ar jos mirties santykį. Heideggeris supranta štai-būtį kaip būtį-myriop. Kartu Derrida deda lygybės ženklą tarp mano būties ir subjekto būties, o tai savo ruožtu siejama su štai-būtimi, išeinančia už mano asmeninio išnykimo arba nebūties ribų. Todėl kiekvienas galime pasakyti: „Aš esu=aš esu mirtingas".

Lygiai taip pat Derrida palygina vaizdinį ir pasikartojimą, vaizduotę ir fantaziją, darydamas išvadą, kad fantazijos ir ženklo santykiams gresia pavojus. Išlaisvinęs ženklą, jis gali suabejoti Husserliui būtina tiesioginių ir papildomų žinių priešprieša. Bet jei

reprezentacija yra ženklo esmė, tai abejotina, kad tai, kas tikra, reikia atskirti nuo to, kas tik reprodukuota (įsivaizduota arba numatyta).

Dekonstrukcija glūdi ir fenomenologijoje, ir semiotikoje. Ženklas neištirpsta visiškoje saviduotybėje, taigi pradžia nėra kažkas pirmapradiška – ji nuolat atrandama kaip pasikartojimas, kaip papildymas. Tačiau metafizika, nagrinėdama ženklą, suprato jį kaip signifikanto ir signifikato, inteligibilaus ir juslinio pradų vienovę, be to, juslinį pradą suprato kaip hierarchiškai pavaldų inteligibiliajam. Toks reikšmių platonizmas būdingas ir fenomenologiniam požiūriui.

Reikšmės sampratos platonizmo įveikimas – vienas iš pirmųjų Derrida žingsnių štai-būties metafizikos dekonstrukcijos programoje. Būtent ženklo samprata gali duoti raktą įžvelgti ryšiui tarp fenomenologijos transcendentalinio Aš srities ir Platono svajonių apie atmintį, kurios neatitolintų išorinių ženklų sfera.

Kalbos apie pabaigą, apokaliptinis tonas, subjekto mirties skelbimas – ne atsitiktinumai. Tai simptomai, kurie liudija, kad štai-būties metafizika yra išsėmusi savo galimybes. Derrida mano, kad apie dabartį reikia galvoti ne štai-būties, t. y. savitapatybės, kalbančiojo subjekto, balso, bet štai-būties – ten-būties, arba skirties, raštijos sąvokomis. Raštijoje svarbu skirtìs, gyvąją dabartį arba balsą joje pakeičia ženklas. Balsas – tai sritis, kurioje vyksta subjekto saviafektacija, sulaikinimas platoniškosios atminties sampratos rėmuose. Pereinant prie ženklo, kurio reikšmės nebekontroliuoja balsas, t. y. prie fonetinio rašto, galima „dabar“ vertinti ne balso (Aš=Aš) tapatybės, bet skirčių žaismo kontekste.

Raštas neturi pradžios. Kartu Derrida postuluoja skirtį, kuri yra „senesnė už Heideggerio ontologinę skirtį“. Skirčių žaismas, kuris nesuvokiamas kaip tapatybė, yra nagrinėjamas kaip tam tikras diferencialas, neturintis nuolatinės reikšmės, tačiau keičiantis reikšmės mąstymo sąlygas. Derrida siūlo neografizmą – *differance,* – reiškiantį naują metafizinio štai-būties principo kritikos gali-

mybę. Jau Husserlio fenomenologijoje buvo galima pastebėti, kokie vaisingi yra čia–ten santykiai, turint galvoje laikiškųjų ir erdvinių nuostatų skirtybes. Derrida pabrėžia, kad toks skirtybių žaismas lemtingas nemetafizinei rašto sampratai.

Norėdamas atsisakyti bet kokio ryšio su metafizika, Derrida kuria specialią discipliną – gramatologiją, pretenduojančią paaiškinti logocentrizmo ir fonocentrizmo pagrindus. Svarbiausias jos elementas yra *gramma,* t. y. struktūra ir judėjimas, kuriame čia-esinys neatsiejamas nuo čia-nesinio. Gramma yra *differance,* t. y. skirtumo ir skirtumų pėdsakų žaismas, atsidalijantis erdviškumo dėka. Erdviškumas sukuria dviprasmį skirtumą tarp išnykimo ir atsiradimo, kurio aktyvumas ir pasyvumas reiškiasi tuo pat metu.

Grafiniai pėdsakai, pasirodantys kaip pirmasis raštas, yra patys pirmieji, tačiau jų negalima suprasti kaip kažko statiška. Neišnykstantys pėdsakai būtų ne pėdsakai, o tik absoliuti, nejudri štai-būtis. Pėdsakai – tai asmens išnykimas. Šis suerdvinimas arba „dar-ne-pėdsakai“ yra laikinio intervalo, dabarties ir subjekto išnykimas. Pasak Derrida, tai rodo raidė „a“ žodyje *differance,* raidė, suvokiama ne ausimi, bet matoma tik akimi, kurios nebėra prancūziškame žodyje, reiškiančiame atskyrimą, atidėjimą laike, laiko virsmą erdvėje – *différence.* Kaip tik gramatologijos požiūriu turime mąstyti raštą, ženklą, reikšmę ir t. t. Turime mąstyti skirtumą, kuris nėra išverčiamas. Žodžio, ženklo materialumo neįmanoma išversti be nuostolių.

Norėdamas smulkiau apibūdinti erdvės ir laiko santykius šioje materialumo srityje, Derrida atkreipia dėmesį ir į Freudo tyrinėjimų atskleistą pasąmonės sritį, ir į pačią rašto sferą. Analizuodamas Platono dialogą „Faidras“, jis kultūriniu istoriniu aspektu išryškina graikų patirtį Egipto tradicijos atžvilgiu. Tačiau jam tenka pabrėžti, kad „logocentrizmo dekonstrukcija nėra filosofijos psichoanalizė“[73].

Freudo mėginime aiškinti sąmonės veiklą slaptais pasąmonės procesais Derrida semiasi įkvėpimo, siekdamas rašte įžvelgti pa-

slėptą logocentrizmo tiesą. Filosofijos kaip tam tikros epistemos pradžios reikia ieškoti rašto represijoje. Derrida pabrėžia, kad vidinė reprezentacija slypi ne užmiršime ar išstūmime, o tik represijoje. Tik slopinimo dėka įmanoma kontroliuoti čia nesantį ir tai, kas galėtų kelti grėsmę sąmonei ir kalbai: represijos–reprezentacijos dinamikoje glūdi simbolizmo istorijos galimybė.

Turėdamas galvoje to, kas gyva ir kas negyva, santykių dinamiką, Derrida žiūri į gyvenimą kaip į pasikartojimą, pėdsakus, *differance* (arba atidėjimą). Gyvo ir negyvo prieštara egzistuoja dar prieš būties ir esinio prieštarą. Diferencijos sampratos patikslinimas leidžia Derrida, pirma, radikalizuoti gyvenimo–mirties santykį ir tyrinėti gyvenimą kaip mirtį, kaip pėdsakus; antra, ji leidžia iškelti diferenciją į neutralią zoną už ontologijos– ontiškumo prieštaros ribų ir žiūrėti į ją kaip į skirtumų žaismą. Atskyrimas akcentuojamas laiko ir erdvės artikuliacijos aspektu. Derrida apibrėžia raštą kaip *technē,* kaip santykį tarp esaties *(présent)* ir atvaizdavimo *(représentation),* tarp gyvenimo ir mirties. Į kiekvieną grafemą galima žiūrėti kaip į testamentinę, akcentuojant tai, kas gyvenimo tapsmo procese lieka kaip mirties ekonomijos ir subjektyvumo savigrindos rezultatas. Ekonomika (οικονομοσ) Derrida pasinaudoja, keisdamas Heideggerio agresyvaus artumo, pasisavinimo, namų ir kt. metaforas.

Kaip ir Heideggeris, Derrida kelia klausimą apie filosofinį psichikos ir psichologijos pagrindimą. Psichika – tai gyvenimo santykis su pačiu savimi. Fenomenologija lieka gyvenimo filosofijos ribose, nes ji, šiaip ar taip, nepajėgia redukuoti gyvąją dabartį. Husserliui skirtą darbą „Balsas ir fenomenas“ Derrida baigia nuoroda į Ikarą, kuris krisdamas palieka danguje gęstančius pėdsakus. Čia jis pirmą kartą kalba apie sielą. Kaip žinome, Ikaras yra techniko ir išradėjo Dedalo sūnus, kuriam tėvas taip pat kaip ir sau padarė vašku sulipdytų plunksnų sparnus, kuriais jiedu lyg paukščiai pakilo į dangų, kad pabėgtų iš nelaisvės. Ikaras per daug priartėjo prie saulės, vaškas ištirpo, ir jis krito žemyn. Derrida

kalba apie danguje paliktus pėdsakus, žaisdamas tuo, kad prancūzų kalboje vienodai skamba „pėdsakai“ *(voie)* ir „balsas“ *(voix).*

Prie dvasios ir liepsnų santykių Derrida sugrįžta analizuodamas Heideggerio dvasios *(Geist)* sampratą. Svarbi vieta subjekto ir subjektyvumo sampratai tenka subjekto problemai skirtame Jeano Luco Nancy pokalbyje su Derrida. Jau populiariame esė „Struktūra, ženklas ir žaismas mokslų apie žmogų diskurse“ Derrida buvo priverstas teisintis ir pabrėžti: „Subjektas yra absoliučiai būtinas. Aš nenaikinu objekto, aš jį konstatuoju. Tam tikrame patirties, filosofinio ir mokslinio diskurso lygmenyje mes negalime išsiversti be subjekto sąvokos. Klausimas tik toks, kad žinotume, iš kur ateiname prie šios sąvokos ir kaip ji funkcionuoja“.[74] Jau Heideggeris, skelbdamas metafizikos epochos pabaigą, kartu skelbia ir subjektyvumo epochos pabaigą; nuo to laiko kalbama ne tik apie filosofijos „galą“, bet ir apie subjektyvumo „galą“. Derrida pabrėžia: nors jau dvidešimt penkerius metus Prancūzijoje virė diskusijos subjekto klausimu, nė vienas jų dalyvis nesistengė ko nors „likviduoti“. Jo nuomone, tai pasakytina ir apie Heideggerį: ontologinis klausimas apie *subjectum* tiek kartezine, tiek ir postkartezine forma vertinamas visaip, bet tik ne kaip likvidavimas. Vis dėlto ką gi iš tikrųjų turi mintyje Heideggeris, kalbėdamas apie subjektyvumą? Heideggerio *Dasein* priešpriešinama klasikinei subjekto (aš mąstau – *Ich denke* arba *cogito*) sampratai – kaip *Dasein* apibrėžiama tai, kas žmoguje yra žmogiška.

Dasein išlieka priklausomas nuo duotybės ir nuo tam tikro laiko aiškinimo, o tai reiškia, kad jo ontologiniai pamatai tebėra nepakankamai aiškūs: *Dasein,* kaip ir subjektas bei subjektyvumas, niekada nėra gyvūnas ar augalas.

Dasein yra įmestas, tačiau niekas nebandė užduoti klausimo, ką gi reiškia ta įmestis? „Čia“ singuliarizuojamas, bet *Dasein* nėra prilyginamas nė vienai iš subjektyvumo išraiškų – nei subjektyvybei, nei sąmonei, nei asmenybei, o kartu jis yra susijęs su jomis

visomis. Kad ir davęs daug ką naujo, Heideggerio *Dasein* vis dėlto lieka susijęs tik su klausimu apie žmogų ir funkciniu atžvilgiu užima tą vietą, kurią anksčiau turėjo transcendentalinis subjektas.

Juo originalesnė mintis, juo daugiau ji verčia mąstyti, daugiau klausimų užduoti. Derrida yra įsitikinęs, kad Heideggeris dovanoja mums ne vieną dar nemąstytą mintį. Heideggeriui jis skiria kelis paskaitų kursus, vienas iš jų: „Dvasia. Atviri klausimai". Šis pavadinimas atrodo keistas, nes Heideggeris, skirtingai nuo Hegelio, dažniausiai vengdavo kalbėti apie dvasią, niekada nesidomėjo dvasios fenomenologija, tuo, kas yra dvasia, nesiejo dvasios su subjektyvumu nei egologine, nei psichologine forma. Dvasia Heideggeriui siejasi su pasauliškumu, su istoriškai dvasinga būtimi. Pasak Derrida, Heideggeris, kalbėdamas apie dvasią, stovi metafizinio humanizmo pozicijose.

Derrida pabrėžia, kad gebėjimas užduoti klausimą yra metafiziškai dvasinis gebėjimas. Gyvūnas negali užduoti klausimo. Filosofas yra tas, kuris ne tiek atsako, kiek moka užduoti klausimą. Iš filosofo laukiama, kad jis atskleistų tai, kas esminga, fundamentalu. Pasaulį formuoja dvasinis pradas: žmogus, o ne akmuo ar gyvūnas.

Bet pasaulis praranda dvasingumą, kuris virsta intelektualizmu, racionaliu apskaičiavimu. Dvasinis pasaulis tampa instrumentiniu. Dvasios žlugimą rodo tai, kad universitetui stinga tikro sutelktumo. Dvasios jėga yra vienybėje. Derrida atkreipia dėmesį į gamtos ir dvasios prieštarą, teigdamas, kad blogis yra susijęs su dvasia. Tačiau šis blogis kyla ne iš metafizinio platonizmo dvasios. Blogis yra dvasinis – tai piktoji dvasia, šmėkla. Pasinaudodamas Heideggerio atlikta Georgo Traklio eilėraščio „Blogio metamorfozės" analize, Derrida atkreipia dėmesį į tai, kad dvasinis pradas čia susijęs su liepsnomis, su ugnimi, kuri vis plečiasi, ir nereikia jokio išorinio poveikio degimui įsisiautėti. Jis įžvelgia dar daugiau: šiose liepsnose išdeginama, išnaikinama tai, kas išoriška, jose sugūra net „balti pelenai".

Lygindamas žodžio „dvasia“ semantiką trijose kalbose (graikų *pneuma,* lotynų *spiritus* ir vokiečių *Geist*), Derrida atkreipia dėmesį į tai, kad Heideggeris pabrėžia *Geist* ryšį su liepsna, priešindamas dviejose kitose kalbose akcentuojamam alsavimui, kvapui. Tarp šiame tekste nurodytų reikšmių reikia akcentuoti dvasios ryšį su raštu, kuris pasirodo liepsnos paliktų pėdsakų dėka. Beje, Derrida primena Heideggerio „Kelyje į kalbą“, kur liepsna, dvasia interpretuojama kaip dangaus užkariavimas.

Heideggeris pabrėžia kelis dvasios ir sielos santykių momentus. Dėl laikiškumo, lemiančio tai, kad pabaiga būna prieš pradžią, dvasia perkeliama į sielą. Siela žemėje yra viešnia, tai dvasios dovana. Siela saugo dvasią, nebūna be dvasios. Siela – moteriškasis pradas, dvasia – vyriškasis. Derrida nagrinėja Heideggerio teksto semantines reikšmes, kad aktualizuotų tai, kas filosofijos tradicijoje niekada nebuvo suvokta, tačiau kas formuoja šios tradicijos mitinį poetinį pagrindą arba galimą jos įvykio logiką.

Gali būti svarstoma, kaip praplėsti šį pokalbį apie filosofiją, kad jame būtų garantuotas atvirumas kitokiam. Kalbant apie subjektą ir žvelgiant į jį kaip santykį su savimi, pokalbis neišvengiamai perkeliamas į žmogų ir jo požiūrį į save, t. y. į tai, kaip sąmone apdovanotas subjektas kalba, suvokia savo mirtį ir t. t. Subjektyvumas, suprantamas kaip autoafektacija, neabejotinai priskiria sau privilegiją spręsti apie atsakomybę, laisvę, tiesą, etiką, teisę. Kartu filosofija „nesusimąstydama“ sutinka su istoriškai riboto mąstymo prielaidomis, kurias, pasak Derrida, vis dėlto reikėtų patikrinti: „Kad būčiau lakoniškas, pasakysiu, jog pažiūroje į „taip“ arba pažadą, glūdintį kiekviename klausime, reikia ieškoti naujo (postdekonstruktyvaus) „subjekto“ atsakomybės determinacijos“.[75]

Skirtingai nuo Husserlio, Derrida nebegali ieškoti idealaus mąstymo atskaitos taško, pradžios; jis puikiai supranta ir naivumą, būdingą kalboms apie filosofijos mirtį ir sugrįžimą prie ikisokratinio mąstymo patirties. Derrida bando pažadinti filosofinio mąstymo atsakomybę, atkreipdamas dėmesį į etikos ir politikos klausimą ir

nagrinėdamas jį filosofinės kalbos problemos aspektu. Tačiau ir šiuo atžvilgiu jis nei gali, nei nori būti panašus į Kanto filosofijoje minimą balandį, kylantį vis aukštyn ir aukštyn, kol pagaliau jam ima grėsti kritimas beorėje erdvėje. Tikslesnis būtų kitas palyginimas: Derrida „kritikuoja protą“, griežtai laikydamasis teksto plotmės ir judėdamas į priekį pagal jame atrastas spragas. Viename iš savo ankstyvųjų esė Derrida lygina tekstą ne su audeklu, bet su gyvo organizmo audiniais, kurie įpjauti vėl sugeba suaugti.

Kad suprastų, kur link šiandien eina Europa ir kokią atsakomybę europiečiai yra pasirengę prisiimti, Derrida mėgina išsiaiškinti jų požiūrį į raštą. Jis nagrinėja Platono dialogą „Faidras“, kuriame suformuluotas požiūris į raštą, paradigmišką Vakarų racionalaus mąstymo tradicijai. „Faidre“ šis klausimas atskleidžiamas pirmiausia kaip moralės klausimas. Sokrato santykis su raštu ambivalentiškas. Jo pagrindinis įsitikinimas: žmogus atsako už savo žodžius. Bet kas atsako už tai, kas parašyta? Iš kalbančio žmogaus galima pareikalauti atsakomybės, tačiau ko pareikalausi iš rašytojo, kurio negali susitikti? Taip pat ir politikas, skaitantis kažkieno kito parašytą tekstą, tik iš dalies gali už jį atsakyti. Ar raštui nepriskiriamos ypatybės, kurios nepriklauso pačiam žmogui? Bet jei taip, tai ar šioje rašto dovanoje neslypi nuodai?

Panašiai kaip nuodai, galintys turėti gydomąjį poveikį, teisingai naudojamas raštas gali pasitarnauti žmonių atminties, tarpusavio supratimo pagerinimui. Neatsitiktinai Sokratas, ne itin vertinęs rašymą, vadina jį *pharmakon.* Derrida imasi graikų žodžio *pharmakon* analizės. Jis nurodo, kad šis žodis turi ir vaistų, ir nuodų prasmę, išreiškia ir gera, ir bloga. Tačiau, Platono nuomone, ir vaistai yra nenatūralūs, todėl terapijos prasme raštas anaiptol nėra vienareikšmiškai geras dalykas.

Etinis rašto aspektas atsiskleidžia nagrinėjant sofistus. Pasak Sokrato, šiuo atveju raštas nėra tikrosios tiesos paliudijimas. Filosofas liudija išminties meilę, sofistas – tik simuliuoja žinias. Raštas taip pat neatskleidžia, bet simuliuoja tiesą. Tas, kuris simu-

liuoja, tėra tik magas – *pharmakeus.* Derrida parodo, kad Platono dialoguose, kuriuose konstituojamos pamatinės Vakarų metafizikos sąvokos, tarp tariamo žodžio *(logos)* ir tariančio subjekto susiformuoja tėvo ir sūnaus santykiai: be tėvo paramos logosas yra niekas daugiau, kaip tik raštas. Tėvas atsako už tai, kas sakoma, jo dalyvavimas įkvepia žodžiui gyvybę. Šitaip gyvas žodis priešpriešinamas rašto šaltumui. Tėvo figūra monopolizuoja visas esmines ištarmes: gėrį, saulę, kapitalą ir kitas.

Ieškodamas rašto pradžios, Derrida nurodo problemiškus filosofijos ir mitologijos santykius. Platono dialoge šie santykiai meistriškai panaudoti ir „apžaisti". Reikšmingas yra Sokrato pasakojimas apie Totą – egiptiečių rašto dievą, turintį ir kitokių veidų bei pavidalų. Totas pristato *technē* ir *pharmakon* savo karaliui, tėvui ir dievui. Toto homologas yra Hermis, apie kurį Platonas taip pat kalba kaip apie tarpininką, pranešėją, pažyminio dievą. Kadangi Totas daugiausia rašo, o ne kalba, jis nelaikomas kalbos autoriumi, iniciatoriumi. Yra liudijimų, kad Totas buvo laikomas kalbos skirtybių įdiegėju, atskirų kalbų susiformavimo skatintoju, taigi – skirtumo autoriumi. Kaip kitos kalbos ir kalbų skirtumo dievas, Totas tampa ir papildymo bei pavadavimo dievu. Jis yra saulės dievo Ra pakaitalas, atlieka egiptiečių mitologijoje dar kitas funkcijas, kurias būtų svarbu pažymėti: skaičiuoja žmogaus gyvenimo dienas, sukuria kalendorių, yra mirties ir praeigos dievas. Bet kartu jis nėra tapatybės dievas, todėl nėra ko stebėtis, kad jis ir lošimo išradėjas. Derrida pabrėžia, kad Totas – tai tas, kurio čia nėra.

Derrida parodo, kad Platono dialoguose sąvokos *eidos, aletheia, epistema* atlieka priešnuodžio funkcijas. Logosas gydo. Savo ruožtu atsisakomų reikšmių eilėje Derrida atkreipia dėmesį į dar vieną esminę *pharmakon* reikšmę. Turimas omenyje burtininkas, magas, nuodytojas. Ritualai sieja *pharmakon* tiek su blogiu ir mirtimi, tiek ir su pasikartojimu ir išstūmimu.

TREČIOJI DALIS

Kitybės klausimas – marginalizmo etika

Trumpai tariant, mums atrodo, kad subjekto sąvoka yra praradusi savo reikšmę, suteikdama vietą ikiindividualioms paskirybėms ir neasmeninėms individualybėms. Bet negana, kad priešpriešiname sąvokas vieną kitai, norėdami žinoti, kuri iš jų geresnė; turim imtis klausimų, į kuriuos šios sąvokos atsako, kad aptiktume jėgas, lemiančias pačių problemų kaitą ir reikalaujančias konstituoti naujas sąvokas. Iš to, ką didieji filosofai yra rašę apie subjektą, niekas nepradingsta, taigi jų dėka turime galimybę atskleisti kitas problemas, taip išvengdami „sugrįžimo", kuris tik parodytų mūsų nesugebėjimą jais sekti. Šiuo aspektu filosofinė situacija iš esmės nesiskiria nuo mokslo ir meno situacijos.

Gilles Deleuze'as *„Filosofijos sąvoka"*

„Dabar mes mėginame pabusti iš modernizmo klejonių, iš jo pastangų manipuliuoti protu ir garbinti visetą, kad pereitume prie postmodernizmo pliuralizmo, – prie jo įvairių gyvenimo stilių ir kalbos žaidimų, atsisakydami nostalgiško poreikio suvienodinti ir įteisinti save".[1] Postmodernistai bando įveikti nihilizmą ne tik bet kokios gyvasties, bet ir viso pasaulio atžvilgiu. Šios pastangos suprantamos prieštaringai, tačiau vis dažniau ima rastis bandymų atskleisti etinę postmodernizmo kryptį. Editha Wyschogrod darbe „Šventieji ir postmodernizmas" klausia: „Postmodernizmo etika? Argi tai ne sąvokų prieštaravimas? Jei postmodernizmas yra filosofinės kalbõs, jos „Vakarų humanizmo mutacijos" sutriuškinimo kritinis aprašymas, tai kaipgi jis gali pretenduoti į etiką, jei problematizuoja pačias reikšmės sąlygas?"[2]

Šių laikų pasaulyje gyvenantis žmogus susiduria su problemomis, kurių nežinojo ankstesnės kartos, taip pat su naujomis senų problemų formomis. Modernaus žmogaus gyvenimas kupinas prieštaravimų, kurių jis negali išspręsti. Į šią anksčiau nepatirtą painiavą atkreipia dėmesį po Sartre'o ateinanti filosofų karta. Trečioji šios knygos dalis yra skirta Michelio Foucault, Emmanuelio Lévino, Gilles Deleuze'o, Jeano François Lyotardo, Jeano Luco Nancy pažiūroms nušviesti.[3]

1. Foucault: švietimo etosas – „esaties kritika“

Įveikti platonizmą: ar yra tokia filosofija, kuri nebūtų bandžiusi to padaryti? Ir jei filosofiją apskritai apibrėžiame būtent tokią, kokia ji yra, – kaip platonizmo įveikimą?.. Kad įveiktume platonizmą, neužtenka atnaujinti reiškinio teises, sugrąžinant jam rimtumą ir prasmę... Nebemėginsime atrasti garsiojo gesto, kartą ir visiems laikams sukūrusio nepasiekiamą Idėją. Verčiau atversime vartus visoms klastoms, kurios spiečiasi ir liežuvauja už jų. Tada pro juos, užtvindydamas tai, kas išoriškai regima, ir ardydamas sužadėtuves su esme, bus pasirengęs įeiti įvykis, kuris vaikosi materijos svorio, sutrauko amžinybę imituojantį ratą ir to, kas anapus laiko, atkaklumą; apsivalant nuo bet kokio susimaišymo su sterilumu, nuo singuliarumo nepasiekiamybės, pagelbstint tam, kas netikra, – apgaulei, panašumui į regimybę.

Michelis Foucault „*Theatrum philosophicum*“

Šiandienos filosofijos uždavinių ir jos sugebėjimo atsakyti į klausimą, kas esame ir kas galime būti, svarstymuose Michelio Foucault (1926–1984) darbai turi ypatingą reikšmę. Jo apmąstymų apie subjekto ir laiko santykius, žmogaus ryšį su dabartimi amplitudė siekia nuo „žmogaus mirties“ skelbimo ligi antikinės etikos imperatyvų aktualizavimo. Pagrindinis Prancūzijos laikraštis *Le Monde* išspausdino nekrologą Micheliui Foucault, kuriame Paulis Veyne'as apibūdino savo kolegos darbą kaip „reikšmingiausią įvykį mūsų amžiaus minties istorijoje“.[4] Žinoma, šitaip teigti buvo galima tik nekrologe, nes apie Foucault daug kas buvo kitokios nuomonės.[5]

Foucault buvo sudėtinga, sunkiai apibūdinama asmenybė.[6] Tai pasakytina ir apie jo filosofinę veiklą, ir politinę nuostatą, ir jo žmogiškąsias savybes. Plačiai žinoma jo formulė: „Neklauskite, kas esu, ir nereikalaukite, kad likčiau toks pat“.[7] Foucault filosofijoje irgi sunku atsekti ribą, kur baigiasi jo nonkonformizmas ir prasideda konformizmas. Jo mokytojas George'as Canguilhemas, rašydamas pratarmę rinkiniui referatų, kurie buvo perskaityti ir ap-

svarstyti Michelio Foucault centro suorganizuotoje tarptautinėje konferencijoje, įvykusioje 1988 m. sausio 8–10 dienomis, pabrėžia, kad klausimas, kur yra tikroji Foucault vieta – filosofijos viduje ar anapus jos, lieka atviras. Tačiau aišku, „kad visi konferencijos dalyviai pritarė jam (t. y. Micheliui Foucault – *M.R.*), kad jie „negyvena vienoje planetoje su tais, kurie sako, jog filosofinio mąstymo darbas – pateisinti tai, ką jau žinome“, o ne remti sumanymus, kurie pasireiškia bandymais „atrasti, kaip ir kokiu laipsniu būtų įmanoma mąstyti kitaip“[8].

„Mąstyti kitaip“ Foucault buvo ne savitikslis, bet vienintelė įmanoma mąstymo sąlyga ir būdas. Mąstymas, pasak jo, negali būti teoretiko privilegija. Logika irgi pernelyg greitai skuba apdrausti mąstymą, apribodama jo veiklos sritį tuo, kas jau mąstyta. Tikroji minties stichija – dar jos nepaliesta erdvė, dabartis, kuriai dar neturime paruošto atsakymo. Prisiartinti prie šios mąstymo ugnies linijos trukdo tradicinės mąstymo prielaidos, įprastinės nuostatos sąmonės ir pažinimo subjekto atžvilgiu, kurių sunku atsikratyti. Tačiau tik mąstymas, vykstantis anapus to, kas dar nemąstyta, ribos, yra vertingas. Foucault sieja savo filosofinį kelią su šios ribos apčiuopimu.

Foucault nuomone, filosofija – tai amžina diskusija su mokytojais, amžininkais, tradicija. Viename interviu jis yra sakęs, kad jo kartai darė poveikį du požiūriai: analizė „konstituojančio subjekto sąvokomis“, kuriai atstovauja fenomenologija, ir analizė „ekonominių, ideologinių struktūrų sąvokomis“[9], kuriai atstovauja marksizmas. Ankstesnių amžių istorijoje Foucault ieškojo atsakymo į dabarties problemas. Tačiau kaip tik dėl dabartiškumo supratimo jam teko kryžiuoti ietis su svarbiausiais savo meto autoritetais: marksizmu ir struktūralizmu. Pasak Foucault, nei vienas, nei kitas nebuvo pajėgus pagrįsti moralę ir intelektualinės atsakomybės ribas, bet kėlė problemas, kurių savo jėgomis nesugebėjo išspręsti.[10] Kitokio mąstymo kelio ieškojimuose Foucault raktažodžiais pasitarnavo ir kilmės bei struktūros sąvokos. Visuose

Foucault darbuose daugiau ar mažiau atsispindi ryški diskusija su fenomenologija ir marksizmu.[11]

Foucault visuomet nepaprastai jautė skirtumą tarp savo požiūrio ir tų filosofinių mokymų, su kuriais jis neretai būdavo susijęs. Į klausimą: „Jūs dažnai vadinamas ne tik filosofu, bet ir istoriku, struktūralistu, marksistu, o jūsų katedra Collège de France – „Mąstymo sistemų istorija". Ką tai reiškia?" – Foucault atsakė: „Nemanau, kad būtų privalu žinoti, kas aš esu. Pagrindinis rūpestis gyvenime ir darbe – tapti kitokiam, negu buvai kadaise. Jeigu imdamasis rašyti knygą jau žinote, ką parašysite jos pabaigoje, ar beužteks jums drąsos ją rašyti? Kas elgiasi teisingai rašydamas ir mylėdamas, tas elgiasi teisingai ir gyvendamas. Žaidimas mus žavi tik tol, kol nežinome, kuo jis baigsis".[12]

Šiandien į Foucault filosofiją ir jo veikalus galime žvelgti kaip į visumą.[13] Jo intelektualinėje raidoje paprastai nurodomi keli tarpsniai. Ankstyviesiems, psichologijai ir žmogaus tyrinėjimui skirtiems darbams būdinga antropologinė kryptis, artima marksistiniam, egzistencialistiniam humanizmui. Antrasis – archeologijos – periodas – tai didžiulė diskusija su subjekto autonomijos gynėjais. Šiuo laikotarpiu Foucault atsiriboja nuo antropologizmo ir susikuria naujas, jam nepavaldžias nuostatas. Jis laikomas vienu iš pagrindinių humanizmo kritikų, jo darbai interpretuojami antihumanizmo kontekste.[14] Šio tarpsnio Foucault mąstymas vadinamas „katarsišku ir disonansišku"[15]. Jo dėmesio centre – žinijos tyrinėjimas arba klausimas: ką mes žinome? Archeologinis šio klausimo kontekstas skatina atkreipti dėmesį į istorinę, o ne į filosofinę perspektyvą. Tolesniam etapui būdingas genealoginių motyvų stiprėjimas. Genealogija tyrinėja žinių ir valdžios santykius. Foucault mąstymas tampa disidentiškas. Paskutiniu periodu jis intensyviai domisi saviugdos technologijomis, jo dėmesio centre atsiduria vadinamoji „geismų genealogija", aprėpianti žiniją, valdžią ir laisvę. Šio laikotarpio Foucault mąstymas vadinamas „ekstazišku" ir yra aiškiai intelektualistinės etinės pakraipos.

Būdamas karščiausiame savo meto filosofinių diskusijų taške, Foucault visuose tyrinėjimuose, pradedant nuo pačių pirmųjų, liko ištikimas senajai Epikteto formulei: „Kaip medis yra medžiaga dailidei, bronza – skulptoriui, taip meno gyventi medžiaga yra kiekvienas atskiras gyvenimas“. Foucault atkreipia dėmesį į tai, kad filosofija, pretenduojanti atstovauti humanizmui, yra visiškai nepajėgi spręsti žmogaus etines problemas, nes niekada netyrinėjo, kas slypi už humanizmo sąvokos. Apibrėžti humanizmą yra pretendavę ir marksistai, ir egzistencialistai, ir personalistai. Humanizmo vertybes skelbė ir nacionalsocialistai, ir stalinistai, humanizmu vadinama krikščionybės kritika, bet žinoma ir krikščioniškojo humanizmo sąvoka.

Foucault nemano, kad reikia neigti viską, kas susiję su humanizmo vardu, tačiau nereikia ir dėti lygybės ženklo tarp humanizmo ir švietimo, veikiau kruopščiai analizuoti jų santykius. Savo minties veiklai Foucault ieško etinės perspektyvos, kuri nebūtų priklausoma nuo išorės autoritetų, bet mėgintų rasti veiklos kriterijus pačiame mąstyme, kartu atvesdama į daug jautresnį ir laiką atitinkantį mąstymą, negu tas, prie kurio esame pratę.

Dėmesys žmogui, Kanto prilygintam „šakotam ir kreivam medžiui“, iš kurio sunku padaryti ką nors lygaus ir gražaus, lydėjo Foucault visą gyvenimą, nors ir su gana keistais vingiais. Pradėjęs nuo domėjimosi psichologija, psichiatrija, medicina ir pereidamas prie „išorinio mąstymo“ – archeologijos ir genealogijos – Foucault bandė suvokti istorinį žmogaus tyrinėjimo sąlygotumą ir ribas. 1982 m. paskaitų ciklo pavadinimas „Subjekto hermeneutika“ dar kartą rodo sudėtingą, bet neišnykstantį šio domėjimosi pagrindą. Kartu tarsi užsidaro ratas, prasidedantis Kierkegaardo teze: „Pirmiausia mėginsime išsiaiškinti, ką reiškia būti žmogumi“. Šią tezę savo *motto* buvo pasirinkęs Binswangeris, kurio teksto „Sapnas ir egzistencija“ vertimą į prancūzų kalbą Foucault papildo straipsniu, suformuluodamas pirmąsias savo išvadas. Prie sapno ir jo aiškinimo Foucault grįžta savo paskutiniame sekso istorijos

veikale „Rūpestis dėl savęs“. Sapną Foucault apibūdina kaip vietą, kurioje žmogus susitinka su mirtimi. Pasirinkdamas mirties akivaizdoje, žmogus arba imasi absoliučios atsakomybės, arba atiduoda save pasaulio nuožiūrai, todėl sapno patirtis – neįkainojama pagalbininkė kritikuojant žmogiškąją tikrovę.

Savo gyvenimo uždavinį Foucault formulavo kaip tikslą parašyti dabarties istoriją.[16] Interviu su Bernardu Henri Levy Foucault pateikia intelektualo charakteristiką: „Jis nepaliaujamai juda, nežino, kur nueis ir ką mąstys rytoj, nes yra pernelyg atsidėjęs dabarčiai“.[17] Į dabartį Foucault žvelgia žinijos, valdžios, laisvės aspektais, dabarties klausimą sieja su tuo, kokiu mastu žmogaus elgesį lemia istorinė, biologinė, kultūrinė situacija ir kaip jis sugeba šių sąlygotumų išvengti. Viename interviu Foucault prisipažįsta: „Dabar, kai bandau ką nors prisiminti, mane stebina tai, kad beveik visi mano emociniai išgyvenimai yra susiję su politine situacija. Pirmiausia mūsų gyvenimo fonas, mūsų egzistencijos rėmai buvo karo grėsmė. Paskui karas prasidėjo. Labiau už šeimos gyvenimo įvykius pagrindinę mūsų prisiminimų substanciją formavo įvykiai, palietę visą pasaulį. Aš sakau „mūsų prisiminimų“, nes esu beveik tikras, kad didžiuma Prancūzijos berniukų ir mergaičių tuo metu jautė panašiai. Mūsų privačiam gyvenimui grėsė pavojus. Galbūt todėl mane domina istorija ir santykiai, kurie formuojasi tarp mūsų patirties ir tų įvykių, kurių dalimi esame“.[18]

Ar žmogus priklauso nuo amžinų tiesų ir pasaulį reikia suprasti kaip tolydų, ar galbūt žmogus yra ribotas, atskiras, netolydus? Šis klausimas skatina suprasti šiandieną ir mūsų elgesio pagrindą. Suprasdamas dabarties kritikos būtinybę, Foucault ją sieja su švietimu. Švietimo paveldas virto giliai problemišku: protas kaip šviesa uzurpavo tiesą. Foucault pagalbininke kritikuojant švietimą tapo istorija, švietimo klausimas padėjo sugrįžti prie dabartiškumo kritikos.

Žymiausi Prancūzijos istorikai (Philippe Ariésas, Jacques Le Goffas, Emmanuelis Le Roy Laduri, Paulis Veyne’as) pripažino

Foucault indėlį į istorijos tyrinėjimus. Foucault darbų dėka pasikeitė požiūris į istoriją, ypač filosofų požiūris. Atsakant į klausimą apie žmogaus tapatybę, apie tai, kas esame, kokie mūsų uždaviniai ir tikslai, istorija pasidarė tokia pat būtina, kaip ir psichologija. Foucault parodė, kad *cogito* neegzistuoja anapus laiko: „Mąstymas taip pat turi istoriją: mąstymas yra istorijos faktas".[19] Philippe Ariésas rašė, jog ir filosofas, ir istorikas privalo nusimanyti apie dabarties ir praeities sąveiką, kad suprastų dabartinę epochą, kuri anaiptol nebėra idealus tikslas, bet tik aktuali problema, kurią reikia spręsti.[20]

Foucault buvo savitas filosofas ir ta prasme, kad aktualizavo absoliučiai nenagrinėtus šaltinius: Port Royalio gramatiką, iki Darwino buvusius gamtininkų mokymus, psichofiziologų teorijas, psichinių ligonių ligos istorijas, teismų kronikas ir kt. Foucault atkreipė filosofų dėmesį į archyvus; Deleuze'as yra pavadinęs Foucault „naujuoju archyvaru".

Boulezo dėka Foucault susipažino su naujausia muzika. Literatūroje jam taip pat buvo svarbi patirtis, leidžianti, pasak jo, „išeiti anapus ribų". Vienas iš pirmųjų Foucault tekstų buvo skirtas jo atrastam Raymondui Rousseliui – autoriui, kuris nusižudė ir kurio kūriniuose Foucault atrado gyvenimo ribos peržengimo patirties ekstazę. Foucault darė įtaką Georgeso Bataille'o ir Maurice'o Blanchot kūriniai, kuriuose jis ieškojo ribos peržengimo ir jo problematizavimo patirties. Foucault buvo įsitikinęs, kad transgresijos patirtis dabartiniam žmogui tokia pat būtina, kaip prieštaravimų patirtis dialektiniam mąstymui. Su tuo jis siejo ir literatūros uždavinius. Ribos tampa esminėmis, kai „Dievas yra miręs". Blanchot skirtame esė „Mintys iš šalies" Foucault rašo: „Prasiveržimas prie kalbos, iš kurios yra pašalintas subjektas, neįveikiamo nesuderinamumo tarp kalbos pasirodymo jos būtyje ir savimonės tapatumo išryškinimas – tai patirtis, kuri dabar pasireiškia visiškai skirtingose kultūros srityse: paprastame rašymo geste, mėginančiame formalizuoti kalbą; mitų studijose, kaip tai daro psicho-

analizė; ieškant logoso, kuris prilygtų Vakarų proto gimimo vietai. Mes stovime ant krašto bedugnės, kuri ilgą laiką buvo nematoma: kalbos būtis pasirodo kartu su subjekto išnykimu".[21]

Mąstymu iš šalies, transgresija Foucault atsiribojo nuo antropologinio požiūrio. Išsivadavimas iš „subjektyvumo subjektyvizmo" Foucault tampa esminiu dalyku. Su gebėjimu įveikti antropologizmą Foucault sieja rašytojo jėgą, įžvelgdamas ją Mallarmé kūriniuose. Foucault nuomone, pirmasis ribų problematizavimu domėjosi Kantas, savo „Antropologijoje" įžvelgęs galimybę nagrinėti kalbą, tačiau „nugrimzdęs į antropologinį snaudulį" ir šitaip atvėręs kelią dialektikai, kuri ribų suvokimą pakeitė dialektinių prieštaravimų pažinimu.

Apie žmogiškąją tikrovę reikia galvoti ne „aš mąstau", bet „aš kalbu" perspektyvoje. Perėjimas nuo „aš mąstau" prie „aš kalbu" yra perėjimas nuo vidaus prie išorės. „Žmonių mąstyme ne tiek svarbu tai, ką jie mąstė, kiek tai, ko jie nemąstė *(non pensé),* tai, kas mobilizuoja iš pat pradžių, šitaip atverdamas galimybę kalbai ir uždaviniui permąstyti dar kartą".[22] Foucault rašo apie markizą de Sade'ą, Alainą Robbe-Grillet, Pierre Kłossowski ir kitus. Mąstymas iš šalies – tai mėginimas įvaldyti naują teritoriją.

Tačiau Foucault pasirodė ne tik su nauja, t. y. užmiršta ir neįprasta medžiaga, bet, svarbiausia, pasiūlė savitą požiūrį į ją. Jį įkvėpė Friedrichas Nietzsche: kaip ir Nietzsche, Foucault savo klausimus mėgino užduoti ir pagrįsti atsiribodamas nuo vyraujančių mokymų, atsisakydamas priimto išraiškos būdo ir kurdamas savąjį. Kaip ir Nietzsche, Foucault domėjosi istorijos procesu, bet ne todėl, kad XIX a. istorizmo dvasioje ieškotų jame filosofijos „įstatymų leidėjo ir kritiko", o tam, kad peržiūrėtų regimybės ir pasakomybės ribas. Pagrindiniai Foucault dominantys klausimai buvo laikas, kuriuo gyvename, modernybė, mes patys. Jiems tirti jis sukūrė savą analizės būdą. Foucault vadovu tapo Nietzsche's „Nesavalaikiai apmąstymai", kuriuose pastarasis kritikuoja savo meto istoricizmą.

Foucault rašė: „Nepaliekant be dėmesio plyšių, kurie pokario metais atskyrė marksistus nuo nemarksistų, froidistus nuo nefroidistų, įvairių šakų specialistus ir filosofus, žmones su universiteto diplomais ir be jų, teoretikus ir politikus, būtų galima, man regis, atrasti tokią padalijimo liniją, kuri kerta visas šias priešpriešas. Ši linija skiria patirties, prasmės, subjekto filosofiją nuo žinijos, racionalumo ir sąvokos filosofijos. Iš vienos pusės – Sartre'o, Merleau-Ponty, iš kitos – Cavailleso, Bachelardo, Koyre, Canguilhemo filosofija".[23]

Kaip ir struktūralistai, Foucault griežtai atsisakė subjekto ir istorijos aiškinimui taikyti priežastingumo, prieštaravimų sąvokas, nagrinėti juos prasmingos, teleologiškos[24] istorijos aspektu. Jis taip pat nelaikė, jog galima pripažinti transcendentalinio subjekto egzistavimą. Jo pirmieji darbai, ypač knyga „Žodžiai ir daiktai", buvo suprantami kaip savo tikslais gimíningi siekiams, kuriuos septintojo dešimtmečio pradžioje Prancūzijoje skelbė Claude'as Lévi-Straussas, Jacques Lacanas, Louis Althusseras, Rolandas Barthes'as. Tačiau skirtingai nuo struktūralizmo, Foucault ieškodamas tiesos nenorėjo grįžti prie XIX a. objektyvizmo ir scientizmo. Jis sulydė istoriją ir filosofiją, šitaip susidarydamas naują požiūrį į moderniosios civilizacijos kritiką.

Savo darbe Foucault sujungė istorinių proto atsiradimo aplinkybių ir „dabar" momento analizę. Mėgindamas rasti atsakymą į klausimą, kas mes šiandien esame, jis tyrinėjo istorines racionalumo sąlygas kaip šiandienos sąlygas. Šių dienų „brandaus", autonomiško proto susiformavimo istorija yra moderniosios filosofijos problema. Proto arba racionalumo istoriją ir tai, kaip ji atsispindi mokslo, technikos, politinės organizacijos istorijoje, Foucault nagrinėja Kanto klausimo „Kas yra švietimas?" kontekste. Jis mano, jog XIX a. protas nustoja būti etiškas, bet imamas suprasti kaip žmogaus esmė.

Foucault pabrėžia, kad Prancūzijoje švietimo klausimas nuo Auguste'o Comte'o laikų suprantamas kaip mokslo istorijos klausi-

mas, tuo tarpu Vokietijoje nuo Maxo Weberio ligi Jurgeno Habermaso jis nagrinėjamas kaip racionalumo socialinio konteksto klausimas. Vienu atveju dominuoja prisiminimai apie Descartes'ą, kitu – apie Lutherį. Foucault formuluoja savo tyrinėjimų objektą: „Kai mokslo istorikus Prancūzijoje labiausiai domina problema, kaip konstituojamas mokslinis objektas, klausimas, kurį užduodu aš, yra toks: kaip atsitinka, kad žmogiškasis subjektas (pabraukta mano – *M. R.)* paverčia save galimu žinijos objektu? Kokioms racionalumo formoms ir istorinėms sąlygoms veikiant tai nutinka? Pagaliau kokia kaina? Štai mano klausimas: kokia kaina subjektai gali pateikti tiesą apie save?"[25]

Foucault bando atrasti tai, kas leistų subjektui būti kartu tikram ir laisvam, taigi ir besikeičiančiam?[26] Ne veltui jį žavi Luiso Borges'o minima kinų enciklopedija, kurioje pateikiama klasifikacija, liudijanti apie Vakarų mąstymui neįprastą ir svetimą gyvūnų skirstymą, kurio neįmanoma sutvarkyti kaip pabaigtos visumos. Būtent nusistebėjimu, kad kitur įmanoma tai, kas čia ir dabar neįmanoma, prasideda knyga, atsiradusi šios nuostabos dėka. Dabartį sąlygoja mūsų mąstymo ir supratimo būdas. Foucault domėjimosi istorija negalima paaiškinti filosofinėmis įtakomis, jis turi etinį pamatą: domėtis istorija Foucault reiškia atsiriboti nuo pasitenkinimo savimi moralės, atitinkančios amžinas ir visuotines tiesas. Jo tikslas – parodyti, kad dabartis nėra neišvengiamos istorinės būtinybės rezultatas, ji išsirutulioja iš konkrečių praktinių veiksmų, kuriuos galima pakeisti.

Foucault požiūris į istorijos medžiagą yra filosofinis. Istorija – tai priemonė užduoti ir tyrinėti klausimus apie santykius tarp to paties ir kito, tarp tapatybės ir skirtybės, daiktų ir žodžių. Be to, reikia pabrėžti, jog sąvokos „tas pats" ir „kitas" vartojamos ypač pabrėžiant pertrūkį. Domėjimasis kitu pabrėžia skirtumą, skatina ne grįžti su dialektiniu pasitenkinimu prie savęs, užsimirštant nepaliaujamoje saviafektacijoje, bet orientuotis į tai, kas marginalu. Domėdamasis tuo, kas heterogeniška, Foucault tikisi išvengsiąs

struktūralizmo ir fenomenologijos Scilės ir Charibdės. Jurgenas Habermasas pabrėžia, kad Foucault būdinga domėtis viskuo, kas marginalu (pamišimu, liga, mirtimi), ir tas jo domėjimasis panašus į Schopenhauerio domėjimąsi Rytų pasauliu, Nietzsche's – tuo, kas archajiška ir tragiška, Freudo – sapnais, Bataille'o – archajiškais draudimais, tabu, aukojimu.[27]

Foucault trokšta ištirti, kaip ribotas žmogiškasis subjektyvumas įsijungia į istoriją. Jį domina riba tarp to, kas istoriška ir kas neistoriška, tarp priklausymo istorijai ir nepriklausymo jai. Filosofijos uždavinys šiandien – tai „dabarties diagnozė, dabarties skirtumų aprašymas, absoliutus jos atskyrimas nuo viso to, kas ji nėra, kitaip tariant, – nuo praeities".[28] Foucault atsisako bet kokių istorizmo vartojamų istorinę kaitą apibūdinančių sąvokų, tokių kaip priežastis, tradicija, evoliucija, pradžia, teleologija, mentalitetas, epochos dvasia ir kt., jis problematizuoja tradicinių mokslų suskirstymą, abejoja genijaus, autoriteto ir kitomis sąvokomis.

Foucault mano, kad lemtingas posūkis humanitarinių mokslų raidoje įvyksta XVIII a. pabaigoje, kai žmogus pavadinamas pažįstančiu subjektu ir kartu savo paties pažinimo objektu. Būtent Kantas paskelbia išvadą, kad žmogus yra unikali būtybė: būdama visiškai susijusi su gamta (kūnu), visuomene (istoriniais, ekonominiais, politiniais santykiais), kalba (gimtąja kalba), ji tuo pat metu sugeba suteikti šiems dalykams reikšmę, juos keisti, organizuoti. Šių formų nagrinėjimą Foucault vadina baigtybės analize.

Pradedant moksliniu įrodymu, kad prigimtis žmogui išoriška ir amorali, filosofinė tradicija nuo Descartes'o iki Husserlio stengiasi atiduoti pasirinkimo kriterijus „žinančiojo", arba epistemologinio subjekto, žinion. Subjektas, galintis suvokti duotybės pagrindus ir užtikrinti jos akivaizdumą, Descartes'ui yra tikrojo pažinimo pradžia. Subjektas kaip proto instancija – centrinė idealizmo tema nuo Descartes'o ligi Hegelio. Foucault domina „modernaus subjekto" analizė, jis mano, jog į „valią žinoti" reikia žiūrėti

kaip į grėsmės šaltinį ir tuo pat metu kaip į pavojaus pašalinimo įrankį.

Mokslo plėtra skatino žmogų geriau suvokti savo vietą ir vaidmenį, vertė jį suabejoti savo galybe. Po Koperniko atradimo žemė ir žmogus joje nebėra visatos centras. Darwino mokymas – esą žmogus yra natūralios atrankos rezultatas – pažeidė jo tikėjimą savo dieviškuoju išskirtinumu. Freudo tezė, kad žmogaus Aš nelemia jo gyvenimo, yra priklausomas nuo pasąmonės, vertė suabejoti refleksijos aiškumu ir pažįstančiojo subjekto autoritetu. Foucault archeologija toliau problemina ir decentruoja subjektą, konstituotą žinijos dėka ir suprantantį save kaip visuotinį ir universalų. Archeologiją Foucault priešina su teorija: teorija yra nukreipta į vienybę, o archeologija – į įvairovę.

Vienas iš pagrindinių archeologinio metodo terminų – epistema – nėra susijęs su proto sąvokomis, jis pažymi dispersijos lauką, atvirų santykių erdvę. Žinijos archeologija nagrinėja epistemą kaip istorinį *a priori*. Epistemos ir archyvo sąvokos suartinamos: archyvas sąlygoja, kas yra ir kas nėra tyrinėjama tam tikru periodu. Archeologija tyrinėja naujoves, analizuoja prieštaravimus, palygina apibūdinimus, kartografuoja permainas. Foucault archeologinis požiūris nukreiptas prieš idėjų istoriją, laiko ir subjekto ryšys atskleidžiamas naujoje istorijos sampratoje. „Taigi istorija formuoja humanitarinių mokslų „aplinką“, kuri tuo pat metu yra ir privilegijuota, ir rizikinga. Kiekvienam mokslui apie žmogų ji nusako pagrindą, kuris leidžia jam įsitvirtinti ir plėtotis; istorija sąlygoja laiko ir erdvės rėmus tai vietai kultūroje, iš kurios galima nubrėžti tikslias jos ribas ir be paliovos griauti kultūros pretenzijas į kokią nors visuotinę reikšmę. Šitaip istorija parodo, kad žmogus (kokiu mastu jis, pats to nenujausdamas, jau yra pavaldus nuostatoms, kurias atskleidžia psichologija, sociologija, kalbos analizė) nėra anapuslaikiškas pažinimo objektas, kuris savo teisėmis būtų nepriklausomas nuo laiko“.[29]

Diskurse atsiskleidžianti jėgos ir žinijos sąsaja verčia Foucault archeologiją pakeisti genealogija. Jėga ir jos santykiai su žinija Foucault visada domino, iš pradžių nelabai sąmoningai, o vėliau tapo tiesioginiu tyrinėjimo objektu.

Aiškindamas paskatas studijuoti beprotybės istoriją, Foucault prisipažįsta, kad šeštojo dešimtmečio pradžioje, kai jis buvo studentas, viena iš didžiausių problemų buvo klausimas apie politinį mokslo statusą ir jo ideologines funkcijas. Ne tik Lysenkos afera, bet ir su ja susiję įvykiai, kurie ilgą laiką buvo visiškai nežinomi, vis dėlto iškėlė aibę problemų, apibendrinamų dviem žodžiais: jėga ir žinija. Foucault sako: „Manau, kad „Beprotybės istoriją klasikos epochoje“[30] tam tikra prasme rašiau šių klausimų veikiamas“. Foucault nurodo, kad santykiai tarp visuomenės politinės bei ekonominės struktūros ir tokių mokslų, kaip teorinė fizika ar organinė chemija, yra ne tiek aiškūs, bet psichiatrijos ar medicinos atveju šis ryšys kur kas akivaizdesnis. Tai jis aiškina keliomis aplinkybėmis. Pavyzdžiui, kairuoliškai nusiteikę intelektualai imasi uždavinių, kuriuos jiems nurodė Prancūzijos komunistų partija: spręsti akademiškai priimtų problemų ir, antra vertus, duoti naujų atsakymų į senus klausimus. Todėl mokslo istorijos srityje pirmenybė teikiama akademiškai tradicinėms temoms, kurias pripažino Husserlis, Koyre, t. y. matematikos, fizikos istorijai, o ne medicinai ar psichiatrijai.

Deleuze'as nurodo, kad kairieji visada domėjosi jėgos sąvoka, tačiau jų pastangos įveikti marksizmo apibendrinimus visuomet baigdavosi nesėkmingai. Skirtingai nuo kairiosios inteligentijos, Foucault pavyksta pateikti naują jėgos sampratą: ji nebelaikoma ypatybe, bet tik strategija, ji nėra privilegija, kurią įgyja valdančioji klasė, bet tik strateginių pozicijų valdymo rezultatas. Jėgos apibrėžime akcentas perkeliamas iš vienalytiškumo į daugialypumą: veikale „Disciplinuoti ir bausti“ Foucault parodo, kad jėga visuomet lokali, ji neturi privilegijuoto centro, yra difuzinė. Apibendrindamas panoptikumo sąvoką, Foucault žiūri į ją kaip į abstrakčią

mašiną, ne tik tam tikru būdu organizuojančią apžvelgiamą erdvę, bet ir numatančią tam tikrą elgesį šioje erdvėje. Bausmė yra tokia pat formalizuota funkcija kaip švietimas, rūpyba, darbas. Vadinasi, į kalėjimą, gamyklą, ligoninę, mokyklą galima žiūrėti kaip į abstrakčią mašiną, numatančią tam tikrą elgseną ir primetančią ją tam tikram žmonių būriui. Tokia akla ir kurčia mašina, verčianti matyti ir kalbėti kitus, vadinama diagrama. Deleuze'as rašo, kad Foucault iš archyvaro virsta kartografu.

Foucault nurodo, kad diskursas – mąstymas kaip socialinė praktika – apie beprotybę Vakaruose nuo viduramžių iki šių dienų apibūdinamas keturiomis raidos fazėmis: viduramžiais beprotybė siejama su sakralumu, renesansas ją tapatina su tam tikra ironijos forma, atsispindinčia Šekspyro kūriniuose, taip pat kilniame, bet beprotyje Servanteso riteryje. Ikimodernusis dviprasmiškas požiūris į beprotybę geriausiai išreikštas populiariu renesanso laikais „kvailių laivo" įvaizdžiu. Tačiau visoms šioms pakopoms būdinga tai, kad egzistuoja įvairialypis ryšys tarp bepročio ir protingojo: beprotis išsiunčiamas iš visuomenės, bet neišmetamas iš jos. Renesanso žmogus nebrėžė ryškios ribos tarp beprotybės ir tiesos.

XVII a. viduryje į beprotybę liautasi žiūrėti eschatologiniu aspektu, Europoje atsirado beprotnamiai, beprotybė buvo griežtai atribota nuo proto. Racionalusis protas ją pažymėjo savo valdžios antspaudu. Vėliau beprotybės gyvenimas šiek tiek atsispindėjo Hölderlino, Nervalio, Nietzsche's, Artaud darbuose, bet šiaip jau proto diskursas plėtojosi beprotybei tylint.

Pagaliau įsitvirtino modernusis subjektas. Foucault savo tyrinėjimo pagrindiniu tikslu pasirinko modernaus subjekto tapsmo istorijos, jo genealogijos atskleidimą. Jis norėjo parodyti, kad „mūsų kultūroje žmogiškosios būtybės paverčiamos subjektais".[31] Pirmuosiuose darbuose („Beprotybė ir civilizacija", „Klinikos gimimas", taip pat vėlesniame „Disciplinuoti ir bausti") akcentuojama atskyrimo praktika. Tai būdas, kuriuo objektyvuojamas subjektas.

Panaudojant skirtingas procedūras, subjektas buvo atskirtas nuo kitų ir nuo savęs paties, žmogiškosios būtybės įgijo socialinę ir asmeninę tapatybę, tapo objektyvuotos ir kategorizuotos. Atskyrimo praktika numatė ir mokslo (arba pseudomokslo) papildymą, ir pašalinimą, dažniausiai erdvinį, bet visuomet socialų. Ryškiausi tokio atskyrimo pavyzdžiai – raupsais sergančių ligonių izoliavimas viduramžiais, nuskurdusių, pasiligojusių valkatų izoliavimas, ligų klasifikacija ir su tuo susijęs klinikinės medicinos praktikos pagrindimas, moderniosios psichiatrijos išsivystymas ir jos pritaikymas ligoninėse, kalėjimuose, klinikose, seksualinių iškrypimų normalizavimas, gydymas ir stigmatizavimas. Visais šiais būdais individas atskiriamas nuo nediferencijuotos masės.

Mokslinė klasifikacija laikoma antruoju būdu, kaip žmogiškosios būtybės paverčiamos objektyvuotais subjektais. Foucault rūpi tyrinėjimo būdai, kurie bando įgauti mokslo statusą: bendrinė gramatika, filologija, kalbotyra, objektyvuojanti kalbantį subjektą, ekonomika, objektyvuojanti subjektą, kuris kuria, dirba, gamtos istorija arba biologija, objektyvuojanti gyvą būtybę. Šie objektyvavimai nagrinėjami Foucault veikale „Daiktų tvarka“, bandant atskleisti, kaip gyvenimui, darbui, kalbai skirti diskursai pavirsta disciplinomis. Tokią istorinę permainą Foucault sieja su perėjimu iš klasikinės į moderniąją epochą, datuodamas jį XVII a. viduriu.

Originaliausiu Foucault atradimu laikomas trečiasis subjekto objektyvavimo būdas, apibrėžiamas kaip subjektyvavimas ir rodantis, „kaip žmogiškoji būtybė paverčia save subjektu“. Subjektyvavimas – tai subjektyvumo sukūrimas socialiniame aparate. Foucault analizuoja procesus, kuriuose aktyviai dalyvauja pati žmogiškoji būtybė, paversdama save subjektu, formuodama save kaip subjektą. Ypač reikšminga šiame procese žinijos ir valdžios sąveika. Šias technikas Foucault analizuoja genetiniu aspektu: genealogija atskleidžia būdus, kaip žmonės veikia savo kūnus, sielas, mintis, elgesį.

Gilles Deleuze'as rašo: „Foucault vadina Atėnus vieta, kurioje buvo išrastas subjektyvavimas: pagal anksčiau jai duotą apibrėžimą, tai miestas, sukūręs jėgų liniją, kertančią laisvų žmonių konkurenciją. Dabar nuo linijos, kuri vienam laisvam vyrui sudaro galimybę paliepti kitiems, atsišakoja kita – labai skirtinga linija: į vyrą, kuris gali paliepti kitiems, reikia žiūrėti kaip į poną savaime. Tokie yra fakultatyviniai savikontrolės dėsniai, kurie konstituoja subjektyvavimą".[32]

Santykiai tarp teorijos ir praktikos nebegali būti interpretuojami totalybės sąvokomis. Foucault yra įsitikinęs, kad teorija nebeaiškina, kad tarnautų praktikai: ji pati yra praktika. Teorija – nebe totalizavimo, o naujų galimybių atskleidimo įrankis.

1984 m., po daugelio metų pertraukos, buvo išleisti pirmieji du Foucault sumanytos seksualumo istorijos serijos tomai. Kai jie pasirodė knygynuose, jų autorius birželio 25 d. staiga mirė. Jis ne vienam buvo pažadinęs mąstymo reikalavimų ir malonumų supratimą.

Paskutinieji Foucault darbai apstulbino skaitytojus ne mažiau, kaip jo priešlaikinė mirtis. Jų centre buvo geidžiantis žmogus, žmogus, regintis save kaip geismų subjektą. Foucault domėjosi, kaip mes formuojame savo subjektyvumą, santykius su savimi. Foucault tyrinėtą požiūrį į asmenybę, subjektyvavimo vyksmą reikia atskirti nuo moderniojo subjektyvumo suvokimo. Modernusis subjektyvumas – objektyvus savęs paties apibūdinimas, modernaus žmogaus vidinis gyvenimas. Pasak Foucault, subjektyvavimas aptinkamas įvairiose kultūrose. Subjektyvavimo tyrinėjimas vainikuoja Foucault archeologiškai ir genealogiškai orientuotą filosofiją. Ji rodo etinį minties aktyvumą: su ja yra susijusi laisvė, kurią Foucault priešpriešina moderniajai humanizmo sampratai. Vėlyvųjų Foucault darbų ištakos glūdi ankstesniuosiuose, ir tik pastarųjų dėka galima suprasti jo posūkį mąstymo etikos link. Foucault analizuoja etinę substanciją, subjektyvavimo pobūdį, askezę ir tikslą. Etiniu tikslu Foucault laiko atsisakymą disponuoti *(disposses-*

sion). Ekstazinis mąstymas tampa priemone išvengti humanizmo. Foucault domisi individualaus elgesio ir etinio subjektyvumo suvokimu. Jo knygos skatina neigiamą kritiką: jis kaltinamas absoliučia nenuovoka, aiškinama ne nežinojimu, bet būtent tuo, kad jį yra apsėdęs narcisizmo demonas. J. Bernaueris išreiškia mintį, kad Foucault yra palietęs tokias reikšmingas moderniosios sąmonės sritis, kad jis ne tiek vengia kitaip galvoti, kiek sergsti moderniosasmenybės patirties sakralizavimą. Modernioji sąmonė pasinaudoja galimybe pabėgti iš pasaulio ir istorijos, kurie yra visiškai determinuoti, į savo asmenybės egoistinę savivalę.

Foucault domisi krikščionybės patirtimi, analizuoja krikščionybės draudimų poveikį seksualumo kalbai. Ryšium su tuo jis nagrinėja išpažintį ir teigia, kad būtina suvokti tūkstantmetę jos jungo įtaką. Foucault taip pat rašo: „Dabar turime paklausti, kas įvyko šešioliktajame amžiuje – periodu, kurį apibūdina ne dechristianizacijos pradžia, bet pagilėjimas". Foucault dėmesį Reformacijai ir Kontrreformacijai lėmė tai, kad jis nagrinėjo sielovados problematiką – tai, kaip ji siejasi su vaikų švietimu. Jam sielovados klausimas – tai klausimas, kaip „dvasiškai vadovauti, kad būtų pasiektas amžinas išsilaisvinimas". Krikščionybė iškelia naują individualizacijos jėgą – dvasininkų luomą, susijusį su žydų Dievo paveikslu ir jo atstovais – avių piemenimis. Šią jėgą reikia suprasti kaip kuriančią, o ne represyvią. Krikščionybė iškelia dvasininko atsakomybę už visą blogį ir gėrį. Dorybe tampa paklusnumas. Atsiradus nuodėmei, pranyksta pirmapradė natūrali sielos ir valios santarvė, žmogus sukyla ne tik prieš Dievą, bet ir prieš patį save. Adomo gestą, kuriuo jis pridengia savo lyties organą figos lapu, pasak Augustino, reikia suprasti ne kaip paprastą drovumo faktą, bet kaip tai, kad lyties organas juda nepriklausomai nuo Adomo valios. Seksualiniai organai erekcijos būsenoje simbolizuoja žmogų, kuris sukilo prieš Dievą. Seksualinė puikybė – tai bausmė ir žmogaus puikybės padarinys. Žmogaus kontrolei nepavaldus instinktas yra tokio paties statuso, kaip ir žmogus Dievo atžvilgiu,

kitaip tariant, – maištininkas. Gundantis seksualumas skatina būtinybę kovoti su savuoju Aš, taigi nuolatinis paklusnumas yra esminis. Kai dėl dvasininkijos paklusnumo, tai jis yra susijęs su ypatingos žinijos ir subjektyvumo formos susidarymu: kad galėtų vesti sielas į išganymą, dvasininkas privalo suprasti ne tik bendrąsias tikėjimo tiesas, bet ir kiekvieno tikinčiojo sielos tiesą. Šiuo atžvilgiu Foucault laiko krikščionybės patirtį unikalia: „Kiekvieno krikščionio pareiga – ištirti, kas jis yra, kas su juo vyksta, klaidas, kurias jis padarė, gundymus, kuriais jis išbandomas". Šios technologijos rezultatas – ypatinga subjektyvumo forma: nepaliaujamas savo asmenybės objektyvuotos formos atsisakymas. Visa tiesa apie asmenybę – šios asmenybės pasiaukojimo tiesa.

Prieš pat savo ankstyvą mirtį Foucault parašė nedidelės apimties, bet labai reikšmingą tekstą, skirtą žinomam Kanto straipsniui „Kas yra švietimas?" – tikriausiai jo parašymo 200 metų sukakčiai. Kartu su Kantu užduodamas klausimą: „Kas yra švietimas?", Foucault bando įvykdyti kelis uždavinius: jis savotiškai reziumuoja savo filosofinę poziciją ir parodo jos skirtingumą nuo vokiečių klasikinės filosofijos tradicijos. Pabrėždamas ryšį su filosofiniu Kanto klausimu, Foucault pabrėžia tai, kad Kanto požiūris sudaro kritinio santykio su dabartimi pagrindą: projektas kritiškai žvelgti į dabartį suprantamas kaip švietimo projektas. Foucault nori tyrinėti ir suprasti švietimą ne kaip ypatingą periodą, kuris vadinamas šiandiena, bet kaip santykį su ta šiandiena. Pasak jo, šis santykis apibūdinamas kaip kritiškai filosofinis. Tokį santykį pirmą kartą paskelbia Kantas, jį nori išlaikyti ir Foucault. Vienoje paskaitoje jis yra pasakęs: „Trumpai tariant, man atrodo, kad Kanto tekste iškyla klausimas apie dabartį kaip filosofinį įvykį, kuriam priklauso apie jį kalbantis filosofas. Jei norėtume žvelgti į filosofiją kaip į tam tikrą diskursyvinės praktikos formą, kuri pati turi savo istoriją, tai man regis, kad šis tekstas apie *Aufklärung* mums parodo filosofiją, – ir nemanau, kad labai klysčiau sakydamas, jog taip yra pirmą kartą, – problematizuojančią pačios savęs

diskursyvinę dabar-būtį: dabar-būtį, kurią ji užklausia kaip įvykį, kuriam ji turi įvardyti jo prasmę, vertę, filosofinį savitumą ir kuriame ji turi rasti ir savo pačios būties prasmę, ir pagrindą tam, ką ji sako".[33] Būtent kritinis požiūris laikomas adekvačiu santykiu su švietimu. Šitaip Foucault pabrėžia tai, kas bendra jo ir Kanto filosofijos sampratai – kritiką. Skirtumas tarp Foucault ir Kanto – kritikos samprata. Foucault nori atsiriboti nuo jo filosofinės pozicijos interpretavimo kaip švietimo juodinimo. Kanto požiūrį Foucault kandžiai kritikavo „Daiktų tvarkoje".

Keičiantis žinijos, valdžios ir laisvės santykių supratimui šiuolaikinėje visuomenėje kinta ir intelektualo uždavinių supratimas. Michelis Foucault yra daug rašęs apie modernaus intelektualo vaidmenį. Kairuoliškos pakraipos intelektualai visada manė, jog jie atstovauja visuotiniams interesams, tiesai ir teisingumui, suvokė save kaip visuomenės sąmonę ir sąžinę. Tokiam intelektualo įvaizdžiui sukurti nemažai pastangų padėjo marksizmas, proletariatą laikęs visuotinės būtinybės nešėju. Dabar jau aišku, kad teorijos ir praktikos santykiai kitokie. Intelektualai darbuojasi įvairiose srityse: ligoninėje, laboratorijoje, mokykloje, universitete ir kitur. Atrodo, kad po Antrojo pasaulinio karo pirmajame plane atsidūrė specialistas: fizikas atomininkas Openheimeris galėjo daryti poveikį įvykiams, nes buvo ekspertas, mokslininkas, žinovas. Pasak Foucault, įstatymo žmogus, juristas, arba intelektualas klasikine šio žodžio prasme, kokia jis funkcionavo XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje, visuomenės gyvenimą veikia kur kas mažiau, negu kompiuterių specialistas, fizikas atomininkas, farmakologas ir kiti. Savo reikšmės nebetenka rašytojas. Biologijos, fizikos atradimai dabar sąlygoja tai, kad jų dalyviai lemia kitų žmonių likimus. Šiandien intelektualas „jau nebe amžinybės rapsodas, bet gyvenimo ir mirties lauko strategas". Tiesa ir valdžia yra glaudžiai susijusios ir viena kitos sąlygotos. Intelektualo uždavinys – pakeisti žmonių mąstymą taip, kad jie suprastų, jog yra laisvesni, negu mano.

2. Lévinas: laikas ir kito žmogaus humanizmas

Įžvelgti reikšmę situacijos, kuri buvo iki kultūros, įžvelgti joje kalbos veiklą, pasišaunant atrasti Kitą žmogaus žvilgsnyje, kuris yra nukreiptas į žmogų kaip į abstraktų žmogų, anapus bet kokios kultūros, jo veido nuogume, – reiškia sugrįžimą prie platonizmo, o kartu ir dorovės gimimą. Be to, tai atskleidžia galimybę remiantis etika spręsti apie civilizacijas.

Emmanuelis Lévinas „*Kito žmogaus humanizmas*"

Mirti dėl neregimybės – štai metafizika.

Emmanuelis Lévinas „*Totalybė ir begalybė*"

Filosofų sluoksniuose Emmanuelio Lévino vardas gerai žinomas, nors jį ne visada rasime žodynuose ir enciklopedijose. Jo filosofija laikoma labai sudėtinga, tačiau tebeleidžiami jo darbai, rengiamos diskusijos, išeina vertimai anglų, vokiečių ir kitomis kalbomis. Lévino filosofija, kaip pabrėžė jis pats ir jo pažiūrų interpretuotojai, yra glaudžiai susijusi su didžiosiomis Vakarų tradicijos figūromis – Platonu, Descartes'u, Hegeliu ir kitais – ir yra išplėtota diskutuojant su jais. Lévino mokymo centre – atsakomybės problema. „Pozityvią slinktį, kuri vyksta anapus kito neįvertinimo ir suniekinimo, t. y. anapus sprendimo apie kitą arba jo apskaičiavimo, supratimo ir pažinimo, Lévinas vadina metafizika arba etika. Metafizinė transcendencija yra noras. Ši noro sąvoka yra kuo antihegeliškiausia", rašo Jacques Derrida.[34] Lévinas atstovauja Vakarų ontologinės tradicijos kritikai, kuri apskritai atmeta eleatinį požiūrį, nes laiko, kad žmogaus dvasia yra susijusi su tuo, kas niekada nebus „buvinys buvinyje".[35] Jis įsitikinęs, kad humanizmas kritikuotinas už tai, kad pernelyg daiktiškai yra mąstęs apie žmogų. Savo uždaviniu Lévinas užsibrėžia žmogiškumo prasmės ieškojimą. Ją Lévinas sieja su atsakomybe už kitą žmogų, esančia pirma kiekvieno pažinimo, ontologijos ir filosofijos apskritai. Jo

nuomone, į atsakomybę reikia žiūrėti kaip į pagrindinę subjektyvumo struktūrą. Todėl laiko ir subjektyvumo santykių analizė Lévino darbuose užima gana žymią vietą.[36]

Emmanuelis Lévinas gimė 1906 metais Lietuvoje, Kaune, žydų šeimoje. Jo vaikystės įspūdžiai siejasi su prisiminimais apie Levo Tolstojaus mirtį ir Romanovų jubiliejaus iškilmes. Pirmasis pasaulinis karas ir Rusijos revoliucija padaro didelį poveikį jaunajam Emmanueliui ir jo šeimai. Lévinas yra susijęs su judaizmo tradicijomis Vilniuje, su rusų kalba ir kultūra, puikiai susipažįsta su didžiaisiais rusų rašytojais – Puškinu, Gogoliu, Dostojevskiu, Tolstojumi. 1923 m. jis vyksta į Strasbūrą studijuoti filosofijos. Jo mokytojai yra Charles Blondelis ir Maurice'as Pradines. Ryškų įspūdį studentams tuo metu daro Bergsono mokymas apie trukmę, jis nepalieka abejingo ir Lévino. Netrukus jis susipažįsta su Maurice'u Blanchot, kuris jam atskleidžia Prousto ir Valery kūrybos pasaulį. 1928–1929 m. Lévinas Freiburge lanko Husserlio fenomenologinės psichologijos ir intersubjektyvumo paskaitas. Savo disertacijos tema jis pasirenka Husserlio intuicijos teoriją.[37] Lévinas susipažįsta su Heideggerio veikalu „Būtis ir laikas" ir 1929 metais dalyvauja Heideggerio ir Cassirerio diskusijoje Davose, kur Heideggeris perskaito paskaitų kursą „Kantas ir metafizikos problema". Lévinas mano, kad šios paskaitos reiškė tradicinio humanizmo baigtį.

Pirmieji Lévino darbai yra glaudžiai susiję su Husserlio ir Heideggerio fenomenologine filosofija ir parašyti jos įtakoje. Šiai tradicijai Lévinas lieka ištikimas ir vėliau, nors ir kritikuoja ją, nes jo netenkina pasilikimas prie skirtumo tarp vienovės ir įvairovės. Husserliui Lévinas dėkingas už fenomenologinį metodą, kurio esmę jis sieja su intencionaline analize, leidžiančia aprašyti įvairius patirties lygmenis ir aspektus.[38] Heideggerio „Būtis ir laikas" atskleidžia Lévinui laiko ir laikinės egzistencijos reikšmę. Lévino nuomone, neįmanoma suprasti moderniosios filosofijos neatkreipus dėmesio į Heideggerio išvadas. Įspūdį, kurį jam padarė Hei-

deggerio fenomenologijos samprata, jis apibūdina kaip šoką. Interviu su Richardu Kearney Lévinas pabrėžia: „<...> jei Husserlis man atskleidė radikalias pažinimo fenomenologinės analizės galimybes, tai Heideggeris buvo pirmasis, parodęs, jog fenomenologinio amžinųjų tiesų ieškojimo šaknys glūdi laike, mūsų laikinėje ir istorinėje egzistencijoje".[39]

Lévinas bando sujungti graikiškąją filosofinio mąstymo patirtį su Biblijos tradicija. Todėl jis ypač vertina tuos mąstytojus – Martiną Buberį, Franzą Rosenzweigą, taip pat Gabrielį Marcelį, – kurie domėjosi subjektyvumu, o tai, jo nuomone, yra šis tas daugiau negu į objektą nukreiptas pažinimas. Subjekto sampratoje Lévinas akcentuoja tai, kas neredukuojama į intencionalumą, atspindėjimą, objektyvavimą, laisvę, valią; jo dėmesio centre yra tai, kas nesuobjektyvinama, netematizuojama, – laiko pasyvumas, „nelaisvėn paimtas subjektyvumas". Dialogo filosofijoje, atliepiančioje Biblijos tradiciją, Lévinas įžvelgia gimininguS tikslus ir įkvėpimo šaltinį, papildant graikišką fenomenų pasaulio sąrangą tuo, ko šiame pasaulyje nėra, kitaip tariant, etine atsakomybe.

Lévinas laikomas įtakingiausiu[40] ir savarankiškiausiu[41] XX amžiaus filosofu. Vakarų kultūros ir civilizacijos krizę jis analizuoja totalitarizmo grėsmės aspektu. Lévino filosofinę poziciją galima apibūdinti kaip meta-fenomenologiją arba etinį transcendentalizmą, nes pagrindinis dėmesys kreipiamas į etinės patirties problematiką. Siekdama į viską žiūrėti kaip į vienovę, visetą, totalybę, Vakarų filosofija užmiršta kitoniškumą, kitą žmogų, skirtybę. Ir Husserlio fenomenologija, pasak Lévino, šiuo atžvilgiu ne išimtis. Panašiai kaip Heideggeris, Husserlio fenomenologiją Lévinas vertina kaip objektyvizuojantį intelektualizmą. Pokalbyje su Phillipe Nemo jis pripažįsta: „Mano parašytam darbui apie Husserlio intuicijos teoriją padarė įtaką „Būtis ir laikas".[42]

Etinio transcendentalizmo arba etinės metafizikos sukūrimas – Lévino atsakymas į sunkumus, atsiskleidusius Heideggerio su-būties *(Mitsein)* ar Sartre'o būties kitam *(l'être pour l'autre)* atve-

ju. Tam tikra prasme tai sugrįžimas prie Husserlio intersubjektyvumo problemos. Minėtieji mokymai iškėlė kito klausimą, tačiau jo neišsprendė, nes redukavo kito problemą į to paties sąvokas. Bernhardas Waldenfelsas išskiria Lévino filosofijos raidoje tris etapus: ontologijos kritikos, pamatinės ontologijos pakeitimo metafizika ir etikos kaip pirmosios filosofijos.[43]

Pats Lévinas pripažįsta, kad jis pereina iš transcendentinės metafizikos į transcendentaliąją metafiziką ir savo filosofinėje raidoje įžvelgia dvi fazes – ikikritinę ir kritinę. Pirmoji yra susijusi su veikalu „Totalybė ir begalybė"; tai kelias, vedantis tolyn nuo fenomenologijos. Antrąją fazę žymi darbas „Kitaip, negu būtis, arba anapus esmės"; tai kelias atgal prie fenomenologijos.

Lévino filosofinės pozicijos naujoviškumas sietinas su bandymu žiūrėti į laiką kaip į transcendavimą link kito, t. y. su savita transcendencijos interpretacija. Formaliai jis tarsi seka Heideggeriu, kuris, atsiribodamas nuo Husserlio transcendentalinio idealizmo, mėgino rasti ontologinę transcendencijos interpretaciją, kildindamas ją iš nebūties. Lévino minties kryptis priešinga. Heideggeris, likdamas Vakarų ontologijos rėmuose, interpretuoja transcendenciją negatyviai, kitaip tariant, apibūdina ją kaip galutinę, priklausančią nebūčiai, o Lévinas bando konceptualizuoti ją kaip transcendavimą link kito, apibūdindamas kaip pozityvią ir begalinę. Lévino pozityvi interpretacija yra susijusi su bandymu tyrinėti transcendenciją ryšium su begalybės idėja.

Intencionalumo principo atradimas atvėrė Husserliui galimybę nagrinėti vidinio laiko suvokimo problematiką transcendentalinio idealizmo kontekste. Savo ruožtu Heideggeris tyrinėjo laikiškumą, pakeitęs intencionalumą transcendencija fenomenologinės ontologijos kontekste. Lévino pozicijos naujumas atsispindi bandyme žvelgti į laiką kaip į transcendavimą link kito. Jis pabrėžia, kad prasmės ir reikšmės formavime negalima apsiriboti teoriniu subjektu, sąmone, bet reikia turėti omenyje kitą žmogų, kitybę.

Tęsdamas Heideggerio „Būties ir laiko“ problematiką, Lévinas atsideda minčiai apie ontologinę skirtį. Būties ir buvinio santykių analizė tampa vaisinga ir jo filosofijoje, bet, palyginti su kitais prancūzų filosofijos atstovais, Lévinas mažiau domisi Heideggerio ontologijos ardymu ir metafizikos įveikimu, daugiau dėmesio skirdamas subjektyvumo sampratai. Būtent subjektyvumas, kuriuo yra apdovanota žmogiškoji būtybė, reiškia sugebėjimą gyventi taip, tarsi ji nebūtų „tik buvinijos dalis“. Subjekto ir subjektyvumo samprata – ašis, apie kurią sukasi Lévino diskusija su Husserliu ir Heideggeriu; šis klausimas yra jo ankstyvojo paskaitų kurso dėmesio centre. Jis sukėlė didelį susidomėjimą ir vėliau buvo išspausdintas pavadinimu „Laikas ir kitas“. Šiame veikale skelbiamas ontologijos kritikos šūkis.

Lévinas naudojasi fenomenologine analize, kad: 1) priešpriešintų savąją transcendencijos sampratą Husserlio objektyvumo sampratai; 2) kritikuotų Heideggerio baigtybės sampratą; 3) pateiktų pozityvų transcendencijos formulavimą ir 4) pagrįstų laiko sampratą. Transcendencija negali likti imanentinės transcendencijos rėmuose, taip pat ir Heideggerio „būties viduje“. Samprotavimus apie transcendenciją Lévinas sieja su visai Vakarų kultūrai, karteziniam mąstymui būdingu transcendavimu į begalybę, kuri visada turi savyje ir aprėpia daugiau negu tai, ką gali aprėpti sąmonė. Jis akcentuoja du momentus: totalybės transcendavimą ir akiračio neapibrėžtumą. Savo ir svetimo subjektyvumo atskyrimas – šios sampratos konstituciniai momentai. Žmogaus transcenduojantis veikimas leidžia pagrįsti daugelį ego ir pačią jų daugybę.

Laiką Lévinas supranta kaip „subjekto santykius su kitu“. Heideggerio filosofija paverčianti neaiškiais santykius tarp vieno (manęs) ir kito, todėl ji nesugebanti ištrūkti iš tradicinės filosofijos rėmų ir adekvačiai formuluoti laiko problemos. „Nors santykius su kitu, – rašo Lévinas, – Heideggeris postuluoja kaip *Dasein* ontologinę struktūrą, praktiškai jie nevaidina jokio vaidmens nei bū-

ties dramoje, nei egzistencinėje analitikoje". Lévinas atkreipia dėmesį ir į tai, kad Heideggeris aprašo šiuos santykius kaip dvipusius, t. y. kaip su-būtį *(Mitsein)*. Reikšminga, kad čia nekreipiama dėmesio į santykių asimetriškumą: išeina, kad trečiajam aš esu duotas kartu su kitu. Pasak Lévino, tik atkreipiant dėmesį į įasmenintą būties formą, skirtumų asimetriškumą, būtis gali įgauti kitą matmenį, t. y. laiką.

Lévino mokyme apie laiką svarbi iš Heideggerio perimta būties ir buvimo perskyra. Versdamas būties sąvoką iš vokiečių kalbos į prancūzų, Lévinas perkelia akcentą į procesinį šių santykių pobūdį, pabrėždamas skirtumą tarp „būti" ir „egzistuoti". Lévinas ne tik pabrėžia skirtumą, bet ir atskiria buvimą nuo egzistavimo, kartu redukuodamas visus daiktus ir asmenis ne į nebūtį, bet tik į beasmenio buvimo „jėgos lauką", jis pasiekia kažką neapibrėžta, kas yra duota kaip „tylos murmesys". Šią pradinę būties būseną arba procesą, kurį jis pavadina žodžių junginiu *„il y a"* – „yra", Lévinas palygina su Herakleito upe, į kurią negalima sugrįžti, su srautu, kuriame išnyksta bet koks pastovumas. Šią abstrakčią būtį, kuri yra tartum pirmoji pradžia iki kiekvienos būties, Lévinas aprašo paskaitose „Laikas ir kitas" ir vėlesniuose darbuose. Tą „yra" galima suprasti kaip materiją, kuri įgyja savo pavidalą subjekto dėka. Istorinis „yra" analogas – tai mitas ir magija, ikifilosofinis pasaulis, kuriame subjektas praranda save kaip subjektą. Ši „yra" būsena negali būti niekaip – nei erdviškai, nei laikiškai – apibūdinta. Ją galima palyginti su „nakties toliais", kuriuose neatskirsi atskirų erdvės taškų (kaip kad esti su „apšviestais toliais"), nes juose nėra nei perspektyvos, nei santykių. Tas pats ir su laiko apibrėžtimis: laiko ritmas čia taip ištirpęs savo inertiškume, kad dabartis nebeatskiriama nuo praeities, nevyksta joks atsinaujinimas. „Tai nuolatos ta pati dabartis, arba besitęsianti praeitis".

Tradicinė filosofija interpretuoja būtį pirmiausia kaip buvinį, kaip štai-būtį. Lévinas bando mąstyti būtį pirma buvinio ir net pir-

ma „nieko", kai ji pasirodo kaip anonimiška, nebyli, grėsminga, beasmenė esmė. To *il y a* būties neutralumą, prilygstantį žodžiams „lyja" ar „karšta", dalykams, kurie niekaip nuo manęs nepriklauso, Lévinas apibūdina kaip siaubo suvokimą. Ši būtis neturi jokios struktūros, jokios reikšmės, ji „neatsako". Ji žymi galutinę objektyvuojančios sąmonės ribą, nes nėra nei suvokimo, nei mąstymo objektas, negali būti aprėpta ir intencionaliai konstituota. Šios būties patirties neįmanoma išvengti. Lévinas remiasi Shakespeare'u, kalbančiu apie nemigą, miegą ir siaubą. Miego stygius nemigos atveju, būdravimo stygius miego atveju atskleidžia mums siaubo nuojautą, kuri apima šitokios būties akivaizdoje.[44] Priešingai Sartre'o būčiai savyje *(l'être en soi),* kuriai būdinga vidinė ramybė, anoniminė būtis siejama su siaubu dėl asmens tapatybės trūkumo, jos buvimo kitur. Dar prieš pasirodant Lévino veikalams apie fenomenologiją Sartre'as buvo parašęs romaną „Šleikštulys". Lévino nuomone, šleikštulys apibūdina abstrakčios būties patirtį. Tai nereikalingumo suvokimas – „daugiau niekas nebeįmanoma". Lévinas siekia jį įveikti.

Kartu tampa aišku, kodėl fenomenologija Lévinui yra problema: čia subjektas neturi ryšio su begalybės idėja, jam gresia ištirpimas egzistencijoje, nugrimzdimas į anonimiškumą. Būtis – ne rūpesčio objektas, o tik anoniminė terpė, iš kurios žmogus stengiasi išsilaisvinti dar prieš įstengdamas suvokti. Lévinas nori priartėti prie egzistavimo, kuris vyksta, yra nepavadintas ir yra dar prieš veiksmažodžio „būti" substancializavimą. Bandydamas metaforiškai aprašyti egzistavimą, Lévinas ir apibūdina jį kaip *il y a* – vyraujančią tuštumą ir buvinio nebūtį. Būtis yra blogis ne todėl, kad turi pabaigą, bet todėl, kad neturi ribų.

Il y a beasmeniškumas yra priešingybė vokiškojo atitikmens *es gibt,* kur jis kildinamas iš žodžio *geben* – „duoti", vis dėlto numatančio tam tikrą asmeniškumą. Visiškas ontologinis abejingumas laikiniams apibūdinimams atskleidžia mums egzistenciją be egzistuojančiojo. Šio anonimiškumo nutraukimas – tai subjekto pa-

sirodymo akimirka, kai egzistuojantysis atsiskiria nuo egzistencijos ir sueina su ja į tam tikrus santykius. Kartu „prasideda" laikas. Lévinas pabrėžia: „Dabartis atsiskiria nuo savęs, tiksliau, ji jau yra atsiskyrusi". Dabartis ištrūksta, atsidalija, o kartu ir atsinaujina, prasideda. Dabarties pradžia reiškia ir egzistuojančiojo pradžią, t. y. „būti" subjektą. Šioje transcendencijoje yra du momentai: ištrūkimas ir sugrįžimas į save. Dabarties pradžia ir egzistuojančiojo pradžia sutampa.

Dabartį Lévinas supranta kaip laisvės pradžią, jos šaltinį. Dabarties kaip pradžios paradoksas yra tai, kad pradžia numato paneigimą viso to, kas buvo ligi tol (be šios destrukcijos nėra pradžios), o antra vertus, pradžia jau yra čia ir dabar, ji ateina iš niekur. Transcendencija reiškia atsiribojimą nuo primityvaus gyvenimo, nuo mito ir magijos. Transcendencija vyksta laikinių skirtumų nuostatoje, t. y. ligi tol buvę vienas kitam abejingi buvimo momentai įgauna laikišką tvarką dabarties kaip pradžios atžvilgiu. Dabarties pasirodymas duoda atskaitos tašką, kartu tai ir laisvės pradžia, nes tik postuluojant save kaip pradžią pašalinamas atsitiktinumas ir abejingumas tarp praeities ir ateities: dabartis virsta praeities viešpačiu. Tarpą tarp vieno ir kito laiko momento sudaro nebūtis, „niekis". Perėjimas į dabartį reiškia, kad ji skyla į dvi dalis: aktualiąją akimirką ir laikinį kontekstą; „niekis" yra tai, kas atskiria pradžią nuo amorfiškos egzistencijos. Nuo anoniminės, niekatrosios būties atsiskiria buvinys kaip asmuo, kaip Aš, prisiimantis atsakomybę už būtį. Tai pirmasis laisvės aktas. Tačiau šis asmuo dar vienišas, jis negali dalytis savo būtimi su kitu. Tai savęs teigimo būtis, ir ji nepašalinama. Tai skirtybės patirtis, neredukuojama į štai-būtį. Lévinas naudojasi fenomenologiniu metodu, kad ištirtų santykius tarp Aš ir kito. Iškeldamas šią problemą, Lévinas rodo savo požiūrį į sunkumus, su kuriais susiduria egzistencinė ontologija, spręsdama būties kartu su kitais, su-būties klausimą. Kartu laiko problematika nagrinėjama ne kaip fenomenologinės ontologijos klausimas, bet perkeliama į „etinę metafiziką". Lévino laiko

sampratos prielaida tampa jo transcendencijos samprata. Subjektyvumui, struktūruotam kaip atsakomybė, kuri, Lévino nuomone, turi egzistuoti dar iki teorinės nuostatos ar ontologinės artikuliacijos, iš anksto duota ir autonominė struktūra. Mat prieš tapdamas struktūra, kurioje realizuojasi tiesa, subjektyvumas yra ryšys su gėriu, esančiu aukščiau ir anapus būties.[45]

Taigi atsakomybė esti už bet kokių santykių su pasauliu ribos. Prieš nagrinėdami ją teorijos arba būties sąvokomis, turime nagrinėti atsakomybės santykius su gėriu. Tai visų pirma etinė struktūra, todėl pirmiausia ji artikuliuojama neobjektyviais, neontiniais, neontologiniais terminais. Būti atsakingam – reiškia būti atsakingam už daiktų padėtį net ir po mirties.

Lévinas akcentuoja pradinę laisvės būseną. Subjektas ir laikas prasideda kartu. Tai priešpriešinama nihilistiniam požiūriui, kad būtis neturi pagrindo. Šiuo atžvilgiu pradžia apskritai yra priešpriešinama būčiai. Pradžia neturi jokio ontologinio pamato, kaip tik ji suteikia pamatą būčiai. Pradžios laisvė yra tik vienas transcendencijos aspektas, be to, jis neaprėpia visos subjektyvumo struktūros. Subjektas turi sugrįžti į save, užmegzti santykius su savimi.

Descartes'ui būtinai reikėjo Dievo, kad pagrįstų laiko momentų diskretiškumą, būtų laiko buvimo garantas ir suteiktų fizikai būtiną metafizinį pagrindą. Bergsono mokymas apie trukmę iš esmės prieštarauja Descartes'o mokymui apie diskretųjį laiką. Bergsonas kritikuoja tokią laiko sampratą, kurioje laiko momentai lieka išoriniai vienas kito atžvilgiu ir atspindi kaitos regimybę. Jis atmeta kinematografinę laiko sampratą, tačiau puola į kitą kraštutinumą ir neįstengia surasti laiko momentų atskyrimo kriterijų.

Lévinas tęsia Bergsono bandymus pagrįsti laiko diskretiškumą. Bergsono mokyme apie trukmę nepakankamai eksplikuotas subjekto transcendavimo bandymas, kuris galėtų atskirti laiko momentą nuo bendrojo herakleitiškojo laiko srauto. Lévinas šio skirtumo pagrindą mato ne Dieve, kaip kad Descartes'as, bet pačiame

subjekte. Šitaip jis atsiriboja ir nuo Bergsono bei jo trukmės grindimo „gyvenimo trykšmu“, ir nuo egzistencialistų pateikiamos būties ir nebūties santykių interpretacijos.

Lévinas pabrėžia, kad subjektas yra tai, kas atsidalija, atsiskiria, įgyja laisvę ir kartu tampa atsakingas už tą atsiskyrimą, už pradžią. Subjektas yra pradžia. Būtis nėra duota kartu su subjektu. Iš esmės subjektas yra jos atžvilgiu atitolęs; būties anonimiškumo atmetimas visada yra nauja pradžia, transcendavimas, išsilaisvinimo aktas, kuriame aktualioji akimirka įgyja autonomiją egzistencijos atžvilgiu, išsilaisvina nuo egzistencijos trukmės. Kartu subjektas išsilaisvina nuo egzistavimo trukmės, anoniminės būties, kurioje jo dar nebuvo, ir tampa būties subjektu, prisiima atsakomybę. Šį ontologinį dviejų dalių aktą Lévinas sieja su akimirkos struktūra, kurią jis supranta kaip pradžią, šaltinį, laisvę. Prilygindamas akimirką pradžiai, Lévinas interpretuoja laikiškumą kaip nepaliaujamo pradžios atsinaujinimo būtinybę. Jis postuluoja laikiškumo būtinybę ir padaro subjektą atsakingą už ją. Akimirkos kaip pradžios atskyrimas, kuriuo prasideda išėjimas iš gamtos laiko, o kartu ir istorija, būdinga ne tik Lévinui, bet ir Sørenui Kierkegaardui bei Martinui Heideggeriui. Akimirkos sąvokos įvedimas yra svarbus įtemptam laiko pajautimui. Toks laiko pajautimas tampa aktualus su krikščionybe. Kierkegaardas pabrėžia, kad graikai nežinojo lemiamos akimirkos, todėl pagrindinis laiko matmuo jiems yra praeitis; dabartis tik pakartoja praeitį, o kartu yra tapati praeičiai. Judaizmas taip pat nežino lemiamos akimirkos, nes ji yra už istorijos ribų; amžinybė joje tapati ateičiai. Tik krikščionybė mokymo apie Dievą–žmogų dėka nurodo „vietą“, kurioje tiesa įgyvendinama ir praeities, ir ateities atžvilgiu. Šitaip Kierkegaardas nurodo būtinybę tyrinėti dabarties ir subjektyvumo santykius. Lévinas šia proga mini Platono dialogą „Faidonas“, kuriame aprašyta Sokrato mirtis. Mirtį Lévinas supranta kaip krizę, skandalą, kuri niekada man mano būtyje nebus duota, nes ji nėra buvinio dalis. Mirtis man negali atsiverti jokioje patirtyje, kad ir kokia pa-

syvi ji būtų. Skirtingai nuo Heideggerio, kuris laiko išgyvenimą padarė priklausomą nuo minties apie mirtį, Lévinas kildina mirtį iš laiko. Jis rašo: „Mirtis: mirtingumas kaip laiko trukmės reikalavimas".[46] Intencionalumas glūdi „to paties tapatybėje" *(l'identité du Même),* tai mintis, mąstoma pagal savo mastą, susiformuojanti pagal duotybės vaizdinius. Tuo tarpu mirtis kaip tai, kas nepamatuojama, kaip pats pasyvumas, kaip tai, ko nėra dabar, veikia dabartį, intymiausią intymumą, „neatmenamą diachroniją" *(diachronie immémoriale),* kurios neatpažįstame patirtyje.

Pasak Lévino, kadangi būties negalima sieti su buviniu, ji neturi jokių ribojančių taškų. Kartu būtį gali apibūdinti amžinybės sąvoka. Tačiau amžinas subjektas yra *contradictio in adjecto,* nes subjektas visada reiškia ir pradžią. Lévinas pakeičia akcentą subjektyvumo sampratoje: Kierkegaardui akimirka buvo unikali, nes per ją amžinybė susiliečia su laikinybe, Lévino sampratoje subjektas sujungia laiką ir būtį, kurios jis negali nepaisyti. Akimirka vėl praranda savo išskirtinę reikšmę, virsdama arena, kurioje vyksta asmenybės ir jos egzistencijos drama: kiekviena akimirka yra pradžia. Tuo Lévinas pabrėžia, kad žmogaus dvasingumas priklauso ne tiek nuo santykių su pasauliu, su daiktais, kiek nuo nuolatinio fakto, kad žmogus turi būti ir negali nebūti. Žmogus jau ikirefleksinėje stadijoje mėgina išvengti būties, pradžios.

Laiko ir subjekto ryšį Lévinas postuluoja kaip santykį, neišreiškiamą ontologijos sąvokomis. Vakarų filosofija, tyrinėjanti pasaulį proto šviesoje, mato jį kaip esantį anapus laiko. Lévinas atsiriboja nuo šiai ontologinei tradicijai būdingų siekių žvelgti į subjektyvumą kaip į dvasios fenomenologijos pavyzdį. Kalvinas O. Schragas įžvelgia daugiau panašumo tarp Kierkegaardo ir Lévino, negu tarp Lévino ir Husserlio: kitas žmogus – ne transcendentalinės konstitucijos, bet etinio angažuotumo problema.[47] Heideggerio filosofija taip pat lieka ontologinės tradicijos rėmuose, todėl ji ir santykius su kitu padaro pavaldžius tam pačiam *(le Même),* t. y. nagrinėja juos savininkų ir žemdirbių požiūriu. Šitaip ontolo-

gija virsta „gamtos ontologija, nuasmenintu derlumu, dosnia beveide motina, atskirų būtybių matrica, neišsemiama daiktų materija“. Neproblematizuojanti to paties ontologija kaip pirmoji filosofija yra valdžios filosofija, neteisybės filosofija.[48]

Lévino apmąstymai kyla iš suvokimo, kad tokiomis aplinkybėmis bet kokia moralė praranda patikimumą. Mąstytojas suvokia, kad yra kvailinamas, nes egzistuoja galia, atimanti jėgą iš mokymo apie dorovę ir sąmoningus jo pasekėjus padaranti juokingus. Ši galia – tai karas. Karas paverčia moralę absurdu, iškreipia socialinių institutų funkcijas, verčia individą vaidinti vaidmenį, visiškai atitolinantį jį nuo tikrojo asmens tapatumo. Tad kas gi yra tas karas *(la guerre)?*

Lévinas kalba apie karą abiejuose svarbiausiuose savo darbuose – „Totalybėje ir begalybėje“ ir „Kitaip, negu būtis, arba anapus esmės“. Lévinui karas – ne tik būsena, kurią galima aprašyti juridiniais, sociologiniais ar psichologiniais terminais. Karas kyla dėl buvinio galios plitimo; mąstytojai tai suprato jau nuo Herakleito laikų. Lévinas pabrėžia tai, ko nerasime Machiavellio, Hobbeso, Stirnerio, Nietzsche's darbuose: karas lemia tvarką, kurios niekas negali išvengti. Jis aprėpia viską ir visus, kiekvienam nurodydamas jo vietą savo sistemoje. Dėl visuotinės mobilizacijos pavienis individas turi prasmę tik dėl tos vietos ir funkcijos, kurią jis atlieka šioje totalybėje. Tai reiškia, kad dabartinio pavienio individo vertė visiškai priklauso nuo bendrijos ateities, viską lemia kaip tik bendra ateitis. Lévinas rašo: „O smurtauti – reiškia ne tiek sužeisti arba sunaikinti, kiek pertraukti asmenų nenutrūkstamumą, priversti juos imtis svetimų vaidmenų, išduoti ne tik įsipareigojimus, kuriuos yra prisiėmę, bet ir tikriausią savo paties substanciją, priversti elgtis taip, kad griautų jų elgsenos galią. Kaip modernusis karas apskritai, taip ir šis karas atsigręžia prieš pačius ginklo turėtojus. Jis įveda tvarką, kurios neišvengsi“.[49]

Karas Lévinui – ne karinio konflikto sinonimas. Jis aprašo ir tą slaptąjį karą, kuriame daugybė egoizmų grumiasi vienas su kitu,

nepraliedami kraujo. Lévinas tai pavadina sąvoka *commerce* – „komercija", kai parduodami arba keičiami darbo produktai, dirbiniai *(oeuvres)*. *Commerce* su atviru karu sieja tai, kad ji susvetimina. Asmuo, sukūręs dirbinį, jame neatsispindi, tai, ką sukūrė jis pats, visiškai išnyksta mainų arba pardavimo procese. *Commerce* srityje atskira reikšmė tampa visiškai pavaldi beveidės totalybės – rinkos – ateičiai.

Lévinas siekia atskleisti naujo tipo santykius, kurie būtų už šios totalybės ribos, – etinius santykius. Jis atskiria metafiziką nuo ontologijos, žvelgdamas į būtį iš tokio taško, kuris nepriklauso istorijos visumai, t. y. iš „pomirtinio gyvenimo", „pasaulio pabaigos" – *eschaton* – taško. Tik taika gali laiduoti eschatologiją. *Eschaton* sąvoka turi ne teologinę, bet metafizinę, etinę prasmę.

„Jei karo tikrovė tokia akivaizdi, tai galime paprieštarauti, kad reikia šią duotąją tikrovę aprašyti ir analizuoti; taigi „eschatologinės taikos" idėja yra toli nuo dalykiško pokalbio. Begalybės kitybė nepanaikinama ją apmąstant, – pabrėžia Lévinas, – kitybė lieka nuo manęs atskirta, ir kaip tik tai padaro ją pirmuoju begalybės požymiu".[50]

Kalbama apie du supratimo būdus, kuriuos Lévinas susieja su „ontologijos" ir „metafizikos" terminais. Ontologija Lévinas vadina mąstymą, kylantį iš to paties ir sugrįžtantį prie to paties. Tuo tarpu metafizika apibūdina žmogaus dvasios veiklą, kuri palieka pažįstamą pasaulį ir iškeliauja į nepažįstamus tolius. Lévinas konkretizuoja šią priešybę remdamasis personažais. Vakarų ontologija panaši į Odisėją: kad ir kiek jis būtų klaidžiojęs, kad ir kokie neįtikėtini būtų jo nuotykiai, jis vis vien gyvas ir sveikas sugrįžta gimtojon Itakėn. Tuo tarpu Abraomas, paklusęs Dievo paliepimui, palieka savo tėvynę, kad atrastų visiškai nežinomą žemę. Iškeliaudamas jis žino, kad niekada nebesugrįš. Kokia šio personažo reikšmė? Tėvynė – tai pasaulis, kuriame aš viešpatauju ir šeimininkauju, kurį bendrais bruožais visiškai pažįstu ir todėl visiškai teisėtai vadinu savu. Svetimybei metafizine pras-

me būdinga tam tikros formos kitybė. Tai ne toks kitas kaip duona, kurią valgau, peizažas, kurį matau, darbo įrankis, kuriuo naudojuosi. Tokio pobūdžio tikroves galiu padaryti savas, galiu jomis pasinaudoti, misti iš jų, suimti į save. Tai kažkas, ko stinga arba ko gali pristigti mano dinaminiam vystymuisi. Jei aš esu įsisavinęs šias tikroves, esu patenkintas; jų kitybė panaikinta, aš jas perimu savo tapatybėn.

Siekį, nukreiptą į manęs kaip subjekto papildymą, Lévinas vadina reikme *(besoin),* griežtai atskirdamas nuo metafizinio troškimo *(désir),* nukreipto į visiškai skirtingą, kitą. Absoliučia prasme kitas yra Kitas, jo jokiu būdu neįmanoma pasisavinti. Todėl jį reikia mąstyti kaip transcendenciją.

Metafizinis troškimas nekyla iš įgimto poreikio, iš prigimties siekiančio savo netobulumo panaikinimo. Metafiziniai troškimai yra neįvykdomi dėl to, kad čia omenyje turima visai ne patenkinimas. Šis troškimas nesiekia pašalinti nuotolio, skiriančio jį nuo trokštamojo, nes pati atskirtis yra šio troškimo esmė. Neįsivaizduojama jokia patirties anticipacija, jokia nuojauta, jokie trokštančiojo sampratos horizontą atliepiantys procesai. Metafiziko akyse tolis turi pozityvią reikšmę; ji leidžia jam suvokti kito kitybę kaip kilnybę.

Tarp metafiziko ir jo pažinimo objekto viešpatauja principinis neatitikimas. Radikaliai Kitas pažadina nenumaldomą metafiziko ilgesį. Tačiau Kitas negali būti objektu, kuris galėtų papildyti to trokštantį. Abiejų jų negalima sujungti į vieną visumą. Metafiziškai Kitas lieka už loginės bei ontologinės visumos ribų, ir tas išoriškumas nepanaikinamas. Tokį išoriškumą Lévinas aprašo veikale „Totalybė ir begalybė".

Kas gi yra vienas ir kas antras, arba kitas? Kai Lévinas kalba apie nepanaikinamą išoriškumą, apie atskirą Kitą, transcendentinį Kitą, iš pradžių tai suprantame tik kaip Dievą. Bet tai klaidinga: antrasis Ego, kaip tai nujautė dar Husserlis, bet kuriuo atveju yra svetimas. Tai pasakytina ir apie žmogiškąjį, ir ypač apie dieviškąjį

Kitą. Į žmogaus ir Dievo santykius Lévinas žiūri kaip į dviejų laisvių santykius. Dvi laisvės įsivaizduojamos tik tada, kai jos savarankiškos ir egzistuoja nepriklausomai viena nuo kitos. Jei Kitas yra transcendentinis Kitas, tai kaip įsivaizduojami mano santykiai su juo?

Pirmiausia reikia išsiaiškinti, koks buvinys vadinamas Aš? Jo sąvokos turiniui būdinga griežta tapatybė, nemąstoma nei loginės tautologijos, nei dialektinės priešybės sąvokomis. Aš identifikuojamas tik kaip Kito priešybė, o kartu paverčiamas ir totalybės dalimi. Lévinas kalba ir apie broliją, ankstesnę už bet kokią visumą. Jis primena pasakojimą apie Prometėjo sūnų Deukalioną ir jo žmoną Pirą, kurie išsigelbėjo iš Dzeuso siųsto potvynio ir atnaujino žmonių giminę, klausydami Dievo patarimo ir mesdami per petį „Didžiosios Motinos palaikus“, t. y. akmenis.

Lévinas čia kalba apie konkrečius santykius tarp Aš ir pasaulio. Priešiškas pasaulis panaikintų Aš tapatybę, jei tik šis nepajėgtų apsiginti. Jis gali save paliudyti tuo, kad jam priklauso vieta pasaulyje. Jis išlieka kaip tapatus Aš, nes turi namus. Gyvenimas namuose *(l'habitation)* – tai būdas išlaikyti ir realizuoti save. Todėl Aš buveinė yra vieta, duodanti pradžią visoms jo galioms. Mano namai *(la maison)* vienu metu man yra ir gynybos, ir puolimo vartai. Galiu iš jų išeiti, kad ką nors pasisavinčiau, sugrįžti ir ką nors pasisavinti. Antra vertus, mano namuose man priklauso viskas, kas mane sujaudino, ką esu supratęs. Kito kitybė pašalinta – tai Aš tapatybės dalis.

Pasaulis yra mano pasaulis, nes jis arba sustiprina mano pavaldumo intencijas, arba joms priešinasi. Todėl į žemiškojo buvinio identifikavimą ir objektyvavimą reikia žiūrėti kaip į pirmąjį pasaulio tyrimo ir įsisavinimo žingsnį. Visų žemiškųjų daiktų kitoniška būtis iš principo gali būti panaikinta dėl mano egoistinio šeimininkavimo ir viešpatavimo. Mano egoistinės plėtros momentai – savas kūnas, gyvenimo sąlygos, nuosavybė, darbas, ekonomija – kar-

tu nėra vien atsitiktiniai empiriniai faktai, jie atspindi esminius Aš struktūros momentus.

Aš, apie kurį kalba Lévinas, nėra nei substancija, nei siela, nei sąmonė. Tai nuosavybės ir egoistinio malonumo subjektas. Jo ketinimai nukreipti į tai, kad sustabdytų žemiškos būtybės kitybę, paverstų ją nekilnojamu turtu. Tačiau yra buvinys, kuris negali būti bet kokio pavaldumo objektas, kuris, nors fiziškai ir nesipriešina ekspropriacijai, tačiau padaro ją problemišką. Šis buvinys yra tikrąja prasme Kitas.

Kartu Lévinas sugrįžta prie pagrindinio klausimo: „Kaip Aš, kuris sukuria save kaip egoizmą, gali bendrauti su kitu, neatimdamas iš pastarojo jo kitybės?“[51] Aiškinimas, kaip derėtų suprasti kitą, tik padaro atsakymą į klausimą, kas yra tas kitas, dar sudėtingesnį. Kitas, apie kurį kalba Lévinas, nėra nei mano paties konstituotas objektas, nei riba anapus manęs; man jis visiškai svetimas, visiškai nuo manęs atskirtas. Ar įmanomi tokie santykiai, kurie nepanaikintų šio kitoniškumo ir išoriškumo? Tokie santykiai užsimezga kalbos ir pokalbio dėka. Kalbėdamiesi tas pats ir kitas atsiriboja vienas nuo kito ir nesusilieja į vieningą visumą, bet kaip tik išlaiko savo savarankiškumą. Pokalbis nusako nuotolį tarp manęs ir mano pašnekovo, jis išlaiko mus abu atskirtus. Vis dėlto pokalbis negali visiškai pašalinti egzistencijos egocentrizmo, kuriame glūdi jo šaknys. Kai kreipiuosi žodžiu į kitą, šitaip pripažįstu kito teises į egoizmą ir stengiuosi pats save pateisinti. Šią pokalbio ypatybę Lévinas vadina apologija: su apologija Aš išlaiko savo teises, antraip jis traukiasi prieš kitą.

Buvinį, su kuriuo susiduriu pasaulyje ir kuris niekada negali būti mano ekspropriacijos objektu, Lévinas vadina veidu. Veidas *(la visage)* stengiasi išvengti mano valdžios. Jis pasirodo, bet tam tikru būdu: jo epifanija nesuderinama su jokia objektyvacija. Epifanijos dėka jusliškai suvokiami daiktai nenumaldomai priešinasi bet kokiai ekspropriacijai, taip pat ir tai pasisavinimo formai, kuri prasideda teorine nuostata. Ypatingo pobūdžio pasipriešinimas pa-

verčia duotybę tuo, ko neįmanoma visiškai suvokti, jis nepalyginamas su uolos kietumu ar dangaus kūno nepasiekiamumu, nepažadina mano galių, bet sukausto mano galėjimą galėti. Jis paskatina mane santykiams, kurie nesiremia galia. Veidas priešinasi ne kaip žemiškoji štai-būtis, bet kaip kažkas, kas transcenduoja pasaulį ir kaip tik todėl neleidžia savęs visiškai nusakyti, numatyti. Begalybė, prabylanti į mane iš kito veido, sukausto mano galią ne dėl to, kad veidas neapsaugotas, bet kaip tik to dėka. Savotišką kito atoveiksmį, pateikiamą kaip tik tada, kai jis neapsaugotas, Lévinas vadina etiniu pasipriešinimu. Veido etinis pasipriešinimas sukyla prieš mano slaptą, egoistinį siekį atimti galią iš kito arba ją sustabdyti.

Begalybė pasireiškia per tai, kas neapsaugota, ir per užuojautą, ji atsiskleidžia kaip kažkas svetima, kaip našlė, kaip našlaitė. Užuojautos suvokimas sužadina kito artumą. Kitas gali kreiptis į mane žodžiu, su juo įmanomas pokalbis. Kito pažeminimas liečia mane, jo užuojautos kilnumas tiesiogiai mane liečia. Mano troškimas priartėti prie kito pasireiškia kaip judesys, sukeliantis mano nuolankumą.

Aš, kurį aprašo Lévinas, – tai nuosavybės, egoistinio pasitenkinimo subjektas. Jis mėgaujasi privilegijomis, nes yra savo namuose ir gali pasipriešinti viskam, kas svetima. Joks natūralus atsivėrimas neduoda jam galimybės artintis prie kito, atsiverti jam. Kaip atsiduriame tokioje artumo situacijoje? Ji susidaro tada, kai aš susiduriu su kito žvilgsniu. Kitas absoliučia prasme sukausto manąją savininko galią savo veido epifanijos dėka. Jis gali visiškai užginčyti manąsias nuosavybės teises tuo, kad artinasi prie manęs ne iš išorės, bet „iš aukščiau". Šitaip mokausi atiduoti savo nuosavybę ir sutraukau pradinius saitus, siejančius mane su „namais ir kiemu". Todėl svetingumas tampa konkrečios dorybės pradžia: joje jungiasi kaupimas ir atskyrimas, konkrečiai pasireiškia metafizinis troškimas. „Veido transcendencija nėra anapus pasaulio".[52] Lévinas kalba apie taiką su kitu,

pirmesnę už visus mano sandėrius, apie diachroniją, kuriai atveria galimybę etiniai santykiai.

Lévinas kritikuoja Vakarų filosofijos tradiciją dar ir todėl, kad ji neadekvačiai nagrinėja žmogaus laisvės klausimą. Jo nuomone, Vakarų mąstytojai laisvės klausimą formuluoja ontologijos sąvokomis. Bet ar tokios sampratos pagrindas nėra pasaulio padalijimas?

Lévinas kritikuoja spontaniškumą, pabrėždamas pačios sąmonės nepagarbumą; nepagarbumo suvokimas nereikalauja jokio teorinio pažinimo. Jis priklauso ne nuo fakto, bet nuo begaliniai kito. „Laisvė, kuri moka gėdytis savęs, pagrindžia tiesą“, – rašo Lévinas.[53] Šiuo atveju susiduriame su skirtumu tarp pažintos totalybės idėjos ir begalybės idėjos: pirmoji yra teorinė, antroji – dorovinė; antroji, pasak Lévino, yra pirmosios pagrindas.

Lévinas pasisako prieš egzistencijos filosofus todėl, kad jie savo filosofinių apmąstymų išeities tašku pasirenka absoliučią žmogaus laisvę: „Egzistencija nėra pasmerkta laisvei, ji yra laisvės priesakas“. Lévinui nepriimtina Sartre'o nuostata, žmonių tarpusavio santykius redukuojanti į neišvengiamą konfliktą. Filosofas privalo atskirti laisvę nuo savivalės. Lévinas sieja laisvės sąvoką su būtybe, kurios atsiradimas nepriklauso nuo jos pačios; tai būtybė, kuri yra kuriama. Jis yra įsitikinęs, kad tik būtybė, kuriai laisvė yra dovanota, gali gėdytis to, kaip ji panaudoja savo laisvę.

Filosofai egzistencialistai domėjosi kūrybos klausimu, taip pat klausimu apie kūrimą iš nieko. Tačiau reikia sugrįžti į tolimą praeitį, kad rastume filosofą, kuris būtų apmąstęs kūrybos paslaptį taip giliai kaip Lévinas. Norint tai suprasti, reikia susilaikyti nuo visų išankstinių nuostatų. Lévino nuomone, dieviškos kilmės kūrybinis aktyvumas pasireiškia savęs apribojimo aktu. Begalybė atsisako viešpatauti būties universumui, pakenčia savarankiškumą anapus savo esmės. Kaip tik tuo atsisakymu ji parodo savo begalinį kilnumą ir gerumą. „Begalybė, kuri neužsidaro savyje kaip ratas, bet traukiasi iš ontologinės erdvės, kad užleistų vietą atski-

rai būtybei, egzistuojančiai dieviška forma. Tai sukuria gyvenimo socialumą anapus totalybės".[54]

Lévinas galutinai nutraukia ryšius su monistinės filosofijos tradicija ir pasisako už radikalųjį pliuralizmą. Ši tezė svarbi tiek jo socialinei, tiek religinei filosofijai, nes, pasak Lévino, tarp žmogaus ir Dievo egzistuoja socialūs santykiai. Atsiskyrimas atveria galimybę žmogaus vienovei *(societas)* su Dievu, kuris nebesustingsta monistinėje visybėje. Negana to, kūrybinio savęs apribojimo akto dėka galima įsivaizduoti nuolatinę gyvų būtybių daugybę *(pluralité),* kuri nesumenkina Kūrėjo tobulumo, tačiau leidžia aiškiau pažinti, tiksliau išreikšti šio tobulumo prasmę.

Žmogaus laisvės klausimas taip pat yra susijęs su šiuo pažinimu. Aišku, kad buvinys yra tokiu mastu, kokiu jis egzistuoja už sistemos, darančios jį priklausomą, ribų. Kai Vakarų mąstytojas sutinka su buvinio įvairove, jis ją apriboja, žiūrėdamas kaip į ontologiniu aspektu nepakankamą ir kartu teikdamas pirmenybę ne atskiram buviniui, bet jų visumai. Todėl jis kalba apie kosmosą, substanciją, monadų visumą, besiplėtojantį protą. Šis mąstytojas daugybę visada supras kaip regimybę arba reliatyvizuos ją iki tos pačios serijos momentų. Kūrimo iš nieko idėja suteikia galimybę kalbėti apie buvinių daugybę, kurios neįmanoma sujungti į jokią totalybę *(totalité).* Ji leidžia mąstyti buvinį, kuris egzistuoja anapus sistemos ir yra laisvas.

Jei pasaulio tiesai atstovautų istorijos nuomonė, tai etika būtų tik tuščios kalbos, o moralė – spąstai kvailiams. Lévinas žino, kad istorijos įvykiai į pirmąjį planą iškelia tai, kas regima, kad istorijos tiesa – tai regima tiesa. Tai, kas regima, visada yra susiję su totalybe. Kaip tik todėl čia nėra apologijos, paskirybę teisinančių kalbų. Apologija yra totalybės priešybė. Teisingas sprendimas – sprendimas, dėl kurio subjektyvumas galėtų save pateisinti – pasisakytų prieš istorinį akivaizdumą. „Tai, kas neregima, turi atsiskleisti, kad istorijai nepriklausytų paskutinis žodis".[55] Lévinas sieja jį ne tik su santykiais tarp regimybės ir neregimybės, bet ir tarp to, kas

sinchroniška ir diachroniška. Lévinas primena legendą iš Platono dialogo „Gorgijus", kurią Sokratas yra pasiskolinęs iš Homero. Dievai pagal įstatymą sprendę apie žmogaus pomirtinį gyvenimą: tie, kurie buvo gyvenę teisingai ir šventai, galėję keliauti į palaimintųjų salas ir mėgautis laime, kurios nepalies blogis; tie, kurie gyveno neteisingai ir negarbingai, turėjo keliauti į Hadą kęsti bausmės. Krono, o iš dalies ir Dzeuso, valdymo laikais žmonės sužinodavę nuosprendį savo mirties dieną. Dėl to kildavę nusiskundimų, nes dar gyvi būdami jie papirkdavę teisėjus, todėl sielos retai kada patekdavusios ten, kur iš tiesų turėdavusios patekti. Tada Dzeusas nusprendęs pirmiausia atimti iš žmonių žinojimą, kada jie turėsią mirti, o antra, kad jie būsią teisiami visiškai nuogi, kitaip tariant, numirę, ir juos teisią taip pat nuogi teisėjai, kitaip tariant, jau mirę.

Kas yra neregimybė? Apie tai Lévinas nemąsto kaip apie kažką, ką būtų galima lengvai pavadinti „misteriozo". Neregimybė, jo nuomone, – ne tai, kas neregima tik šią akimirką. Neregimybės išvis negalima atskleisti, kilstelėjus juslinių įspūdžių šydą, neregimybė yra iš principo neįžiūrima. Ji susikuria, leisdama kokiam nors subjektyvumui išreikšti save.

Kas yra ši neregimybė, kurios neįmanoma net įsivaizduoti? Tai pažeminimas ir įskaudinimas, visada lydintis subjektyvumo istorijos sprendimą, nes subjekto singuliarumas neišsakomas totalybės sąvokomis: paskirybei neišvengiamai pakenkiama, jei išsakytasis sprendimas yra logiškai kildinamas iš bendrųjų principų. Šitaip Lévinas prieina prie dieviškojo sprendimo sąvokos. Tik Dievui žinoma paskirybė savo vienumoje, nė su kuo nesulyginama, savita, tik Dievas gali paskirybę pateisinti.

Kaip išgirstamas šitoks sprendimas? Pasak Lévino, esama subjektyvumo, senesnio ir pirmapradiškesnio už istorijos sprendimą. Objektyvus istorijos sprendimas visada atmetamas, kai į mane smerkdamas žvelgia kito veidas. Veido epifanija susikuria, kai at-

imamos teisės iš „prašalaičio, našlės, našlaičio". Biblijos žodžiai: prašalaitis, našlė, našlaitis įgauna pavyzdžio reikšmę – jie minimi kaip socialinių, juridinių įstatymų išimtys. Biblijos žodžiais reikia paaiškinti paskirybės išskirtinumą ir paradigminę situaciją.

Kai Lévinas aprašo, kaip pažemintas ir įžeistas smerkiamai žvelgia į mane, tai nėra psichologinio išgyvenimo analizė. Lévinas ją supranta paraidžiui: įžeistojo žvilgsnis iš tiesų smerkia. Per jį kalba pats Dievas, šaukdamas mane būti atsakingą, per jį neregimybė tampa įvykiu. Lévino etika, kurią vainikuoja dieviškojo sprendimo sąvoka, veda prie etinio, vidinio žmogaus filosofijos. Ji yra vidujai susijusi su jo veido filosofija, nes tik tada, kai aš neužsidarau, kai atsiveriu veidui, suvokiu kitam padarytą neteisybę.

Fenomenologinė laikiškumo sąvoka vidujai yra susijusi su laikišku savęs suvokimu; šis Lévino požiūris toks pat, kaip ir Husserlio. Suvokti save esant laikišką Lévinui reiškia nuolat pradėti iš pradžių, o tai, ką nuolat reikia iš naujo ištverti, yra pati būtis. Štai-būčiai, kalbant Heideggerio žodžiais, nuolat reikia prisiimti būties naštą. Laiko ir subjektyvumo santykių sampratoje Lévinas labai reikšmingą vietą skyrė sinchronijos ir diachronijos sąvokoms. Laiko sinchroniškumas apibūdina Aš santykius su pasauliu, su istorija, jis apibūdina subjekto aktyvumą. Tuo tarpu diachronija apibūdina subjektyvumo pasyvumą, sąmonės „nuotrūkio suvokimą" *(la conscience de la rupture de la conscience).* Kadangi nagrinėdamas laikiškumą Lévinas begalybei teikia pirmenybę prieš totalybę, kalbama apie laikinę metafiziką. Visų įvykių totalizacija laike yra susijusi su istorija. Savo ruožtu *„eschaton"* turi parodyti galimybę sukurti santykius su būtimi, kuri yra už bet kokios istorinės totalizacijos ribų. Kad eschatologinę ateitį būtų galima mąstyti kaip subjektų ateitį, būtina begalinio laiko sąvoka. Be to, begalinio laiko negalima suprasti kaip abstraktaus belaikiškumo (ta prasme, kokia loginę ar matematinę sąvoką vadiname anapus laiko esančia idėja). Matematinės idėjos irgi yra atsiradusios logiko ir matema-

tiko prote tam tikrą istorinę akimirką. Stengdamasis mąstyti laiko begalinumą, Lévinas sukuria neologizmą *infinition*, kuriuo supranta tai, kas nėra pabaigta. *Infinition* – dinaminė sąvoka, skirta apibrėžti begalybei, remiantis nuolat atsinaujinančia raida.

Kaipgi galima kalbėti apie laiko nepabaigiamumą *(infinition)*, jei žinome, kad žmogiškasis subjektas mirtingas? Jau minėjome, kad Lévino subjektyvumo ir laiko sampratoje ypatinga vieta skirta mirčiai. Atkreipkime dėmesį į tai, kad konkretaus žmogaus gyvenime galimybė būti subjektu ir būti naujos dabarties pradžia nuolat mažėja, nes mažėja jo „aš galiu". Žmogaus gyvenimo pradžioje buvusios abstrakčiosios galimybės pamažu konkretizuojasi, realizuotos ar nerealizuotos, jos grimzta į praeitį. Nesugebėjimas pradėti ką nors nauja vis platėja ir gilėja, apimdamas žmogaus gyvenimą. Tai, pasak Lévino, ir apibūdina senėjimo ir mirimo procesą.

Nėra individualaus subjekto, kuriam būtų leista dar sykį atgauti savo buvusias galimybes. Kaip tik tai ir suteikia senatvei ir mirčiai lemtingą skambesį. Tačiau „likimas" – ne pagrindinis Lévino filosofijos žodis. Lévino filosofija nėra „prarasto laiko ieškojimas", nes praeities nagrinėjimas galėtų sukurti tik sapnų ir fantazijos pasaulį, bet niekada nesugrąžintų pradingusių galimybių. Pasinėrimas į prisiminimus trukdytų dar kartą sąmoningai pasitikti egzistenciją. Lévinui būdingas optimizmas: jis įsitikinęs, jog kiekvienam žmogui yra suteikta galimybė būti kūrėju. Kūrybingai būtybei įmanomas ne tik savo likimas, bet ir tęstinumas kito likime. Tėvo paveiksle glūdi mintis apie tai, kad Aš su savo neišvengiama mirtimi tęsis kitame žmoguje, o laikas savo nutrūkstamumo dėka vis dėlto triumfuoja prieš senatvę ir likimą. Ši mintis nesietina su sielų kelione dvasingos sielos nemirtingumu. Mirtis atriboja kartą nuo kartõs. Šis intervalas atveria erdvę, kuri reikalinga, kad būtų galima atsinaujinti: taip atsiranda visiškai naujas, sūnaus laikas. Tokį pat vaidmenį kaip senatvė ir mirtis vaidina

nuovargis: jis padalija konkretaus gyvenimo laikinumą, nulemia laikinumo ritmą.

Lévinas kalba apie begalinę ateitį, nes laikas tampa laikiškas kartų kaitos dėka ir šitaip tampa begalinis. Lévinas atsiriboja nuo ankstyvojo Heideggerio pažiūrų. Laiko negalima atskirti nuo subjektyvumo, tačiau subjektyvumą neteisinga prilyginti kasdieninei štai-būčiai. Subjektyvumas, kaip jį suprato jau Husserlis, kartu yra ir intersubjektyvumas, o intersubjektyvumas atsinaujina kūrybos ir mirties mechanizmų dėka. Absoliuti ateitis yra kas kita negu begalinė ateitis, nes „absoliuto" sąvoką Lévinas supranta paraidžiui, kildindamas iš lotyniško žodžio *absolvere:* absoliutu tai, kas išsilaisvino iš sistemos, totalybės, nepertraukiamos sekos, tai, kas neintegruojama į visumą loginiu mąstymu. Absoliuti ateitis – tai ateitis, kurios negalima numatyti pasitelkus išmonę, nuojautą, išankstinę prielaidą, planavimą. Šiuo atžvilgiu pamokantis žmonių kartų kaitos pavyzdys. Tėvai gali „planuoti" vieną ar keletą vaikų; šia prasme galime kalbėti apie jų rūpestį ir projektą, bet šie vaikai yra visiškai nenumatomi iš anksto, jie atsiranda pasyviu būdu iš erotinio ir seksualinio nuotykio visiškai kitokie, negu buvo galvota.

Absoliuti ateitis yra *„eschaton"* ateitis, ji neturi nieko bendra su teologine šios sąvokos samprata. Eschatonas, apie kurį kalba Lévinas, turi bendrumo su socialine ir etine ateities žmonijos būsena: tai slapto ar atviro karo, kuris yra svarbiausia nūdienos tikrovės substancija, priešybė. Lévinas jį apibūdina ir kaip taikos būseną. Šią eschatologinę ateitį jis sieja su metafizine etika: kai įvyks dorovės ir tikrovės konvergencija, kai bus galima egzistuoti ir teigti save, neteigiant savo egoizmo, bus įmanomas artumas kitam. Lévinas tęsia fenomenologinei tradicijai būdingus bandymus naujai pagrįsti etiką. Etiką stengėsi pagrįsti Franzas Brentano, Edmundas Husserlis, Maxas Scheleris, Nikolai'us Hartmannas, taip pat Gabrielis Marcelis ir kiti. Lévinas atkreipia dėmesį ne į moralės kaip

draudimų sistemos kūrimą, o į etinės sąmonės žadinimą ir atsakomybę už kitą.

Mūsų amžiaus žmonės pradeda suprasti, kad žmogaus verto gyvenimo nepasieksi planuodamas ir organizuodamas, juolab jėga, nors viskas ir tarnautų protui. Tolstame nuo naujųjų laikų mąstysenos, kuri teigė, kad visų pasaulio paslapčių rakto reikia ieškoti prote. Tikslai, kuriuos mokslas, taigi ir filosofija, buvo užsibrėžę, ne tik nėra pasiekti, bet jiems gresia mirtinas pavojus. Humanizmo idėjos atstovai yra priversti įsitikinti, kad į Dievą panašus naujųjų laikų žmogus, savo sumanymų išsipildymo ieškojęs istorijoje, pasirodė esąs tik istorinis žmogaus pavidalas, kurio ribotumas kaskart vis labiau atsiskleidžia.

3. Deleuze'as: „skirtis" ir „kartotė" – gyvenimas kaip meno kūrinys

Šiandien mus įkvepia anaiptol ne kompiuteriai, bet smegenų mikrobiologija...

Gilles Deleuze'as „*Pašnekesiai*"

Platonas aprašo nekintančią situaciją: jei pilietis į ką nors pretenduoja, jis neišvengiamai susiduria su varžovais ir reikia mokėti spręsti, kiek pamatuotos jų pretenzijos. Stalius pretenduoja į medieną, ji rūpi miško darbininkui, medkirčiui, dailidei, kurie sako: tai aš medienos draugas. Kalbant apie žmogaus aprūpinimą, daugelis pretendentų sakosi esą žmogaus draugai: valstietis, kuris jį maitina, audėjas, kuris jį rengia, gydytojas, kuris jį gydo, kareivis, kuris jį gina... Konkurencija pasiekia kulminaciją ginče tarp filosofo ir sofisto, kurie yra pasiryžę ištraukti kits kitam iš rankų Senojo Testamento trofėjus. Tačiau kaip atskirti tariamą draugą nuo tikrojo?.. Apsimetėlis ir draugas: visa tai Platono teatras, leidžiantis daugintis konceptualiniams personažams ir suteikiantis jiems komizmo ir tragizmo.

Gilles Deleuze'as, Felixas Guattari „*Kas yra filosofija?*"

„...Kada nors šis amžius galbūt bus žinomas Deleuze'o dėka", recenzuodamas Deleuze'o darbus – „Prasmės logiką" ir „Skirtis ir kartotė", – 1970 metais rašė Michelis Foucault.[56] Tiesa, Deleuze'as šiuo metu anaiptol ne toks populiarus kaip pats Foucault. Prancūzijoje ir už jos ribų Deleuze'as tapo pažįstamas iš darbų apie filosofijos istoriją, tačiau šie nepriekaištingai parašyti darbai kol kas nepatraukė plataus interesantų rato, nesujaudino skaitančios publikos, o jų autoriui neatnešė nenykstančios šlovės. Bet Focault teisus, kad Deleuze'o tyrinėjimai verčia pažvelgti į filosofijos istoriją iš naujos perspektyvos. Kartą pažintas, Deleuze'as skatina sekti jo mintimi, pamažu keičiant požiūrį į mąstymo prigimtį.

Deleuze'as mano, kad filosofijos istorijai filosofijoje skirta represinė funkcija: „Istoriškai susiformavęs mąstymo tipas, kurį nū-

nai vadiname filosofija, sėkmingai sulaiko žmones nuo mąstymo". Deleuze'as pabrėžia priklausąs kartai, kurią, jo nuomone, filosofijos istorija yra daugiau ar mažiau pražudžiusi.[57] Tačiau jis taip pat teigia žinąs, kaip ne tik skaityti ir rašyti apie „tą ar kitą autorių", bet ir surasti raktą naujam mąstymo supratimui. Deleuze'as rašo: „Aš ilgai „atstovavau" filosofijos istorijai, skaičiau knygas apie vieną ar kitą autorių. Tačiau stengdavausi visaip tai kompensuoti: iš pat pradžių pasirinkdamas autorius, kurie yra opozicijoje istorijos racionalistinei tradicijai (tarp Lukrecijaus, Hume'o, Spinozos, Nietzsche's matau neregimą ryšį, kurį sudaro neigianti kritika, džiaugsmo kultivavimas, priešiškumas „vidiniam žmogui", jėgų ir santykių išoriškumas, valdžios atšaukimas ir t. t.)".[58]

Deleuze'as jaučiasi esąs giminingas tiems, kurie ateina po Sartre'o, t. y. Foucault, Derrida, Lyotardui ir kitiems. Su Foucault Deleuze'ą sieja ne tik domėjimasis Friedrichu Nietzsche, bet ir panaši vadinamojo mąstymo tipo samprata, kurią trumpai galima suformuluoti šitaip: gyventi – reiškia mąstyti; mąstyti – reiškia kurti; kurti – reiškia matyti ir sakyti. Mūsų laikais filosofija gali mokytis iš kino, nes ekranas panašus į smegenų žievę – jis praplečia supratimą apie mąstymo galimybes. Matyti ir sakyti – reiškia atverti naujo gyvenimo stiliaus ir egzistencijos formų galimybes. Apibūdindamas šią kūrybą, Deleuze'as vartoja žodį „išgalvoti". Ir Foucault, ir Deleuze'as yra įsitikinę, kad be kūrybos neįmanoma etinė pozicija.

Deleuze'as glaudžiai sieja mąstymą su egzistavimo būdais (panašiai kaip Foucault jį siejo su gyvenimo stiliais). Filosofuoti – reiškia dirbti su sąvokomis, kaip kad stalius dirba su medžiu, norėdamas sukurti ką nors nauja. Deleuze'as laiko, kad Foucault suteikė filosofijai naują prasmę, pradėdamas egzistavimo formų istorijos ir teorijos srities darbą. Deleuze'as vadina Foucault įstabiu stilistu: kad gyventum ir mąstytum, Prancūzijoje reikia surasti būdą būti iškiliam stilistui, ir Foucault jį atrado. Deleuze'o straipsnio apie Foucault dėka galime aiškiau matyti, kas yra dabartinė filo-

sofija, į ką ji pretenduoja ir kokius uždavinius sau kelia. Žinoma, visada atsiranda žmonių, manančių, kad mokėti mąstyti – reiškia mokėti diskutuoti. Deleuze'as nuolat pabrėžia, jog tai „idiotiškas" filosofijos supratimas, nes, jo nuomone, filosofijos uždavinys – ne „komunikuoti, bet priešintis menui". Nei Foucault, nei Deleuze'o nedomina grįžimas prie graikiškosios pasaulio sampratos, kurios nebeįmanoma atkurti. Juos domina „mes patys šiandien; mūsų egzistencijos formos, mūsų gyvenimo galimybės, mūsų subjektyvacijos procesas". Filosofijoje tai reiškia mąstyti, o mąstymo akto neatliksi pagal užsakymą. Vienintelis galimas filosofų sąlytis, kuris, Deleuze'o nuomone, tinka nūdienos pasauliui, – tai Adorno ir Nietzsche's aprašytoji komunikacija. Pirmasis palygina mintį su laišku į jūrą įmestame butelyje, antrasis – su iššauta strėle, kurią atras kitas mąstytojas. Deleuze'o nedomina nei pradingusi pradžia, nei amžinybė, netgi amžinybė laike, bet tik naujas tapsmas, kuriam Foucault davė vardą aktualumas *(l'actualité),* o Nietzsche ir Aristotelis vadino energija *(l'énergie).*

Visai šiai kartai būdinga atsiriboti nuo to paties ir pastangos sukurti skirties filosofiją. Su skirtimi siejamas mąstymo tipas *(l'image de la pensée),* sąlygojantis sąvokų kūrimą ir Deleuze'o filosofijoje. Jis rašo: „Į klausimą, ar filosofija progresuoja, reikia atsakyti taip, kaip Robbe-Grillet yra pasakęs apie romaną: nėra jokio reikalo filosofuoti visiškai taip pat, kaip Platonas, ir ne todėl, kad būtume pranašesni už Platoną, bet kaip tik atvirkščiai – todėl, kad Platonas yra nepranokstamas, taigi nėra jokio reikalo viską pradėti iš pradžių. Neturime kitos alternatyvos: arba filosofijos istorija, arba Platono skiepai problemoms, kurios yra nebe platoniškos".[59]

Deleuze'o pastangas padaryti perversmą platonizme Foucault pavadino *Theatrum philosophicum,* teatro sąvoką pasiskolindamas iš paties Deleuze'o darbų, kur jam skiriama gana žymi vieta. Teatro vaidmens filosofijoje padidėjimą Deleuze'as aiškino akcento

perkėlimu iš *représentation* į *présentation* ir siejo su struktūralizmo idėjų įsitvirtinimu.

Gilles Deleuze'as gimė 1925 metais Paryžiuje. Jis lankė Carnot licėjų ir pradėjo studijuoti filosofiją penktojo dešimtmečio viduryje Sorbonoje, kur 1949 metais išlaikė ir savo agregacijos egzaminus. Baigęs studijas, Deleuze'as pradeda filosofijos istorijos tyrinėjimus, bet jau nuo pirmųjų žingsnių susidomi mąstytojais, nepritampančiais prie akademinio racionalizmo, pokario Prancūzijos hegelinės, egzistencialistinės ir fenomenologinės tradicijos. Jį domina antiracionalistinės tradicijos atstovai ir racionalistinio subjekto kritikai: Deleuze'as laiko juos mąstytojais, būtinais šiandien, kad galima būtų geriau suprasti mus pačius, dabarties istoriją, šių dienų situaciją. Tokie filosofai esą Lukrecijus, Spinoza, Hume'as, Nietzsche, Bergsonas, Leibnizas.

Nietzschę Deleuze'as vadina nomadiniu mąstytoju. Nomadams būdinga tai, kad jie nepažymi konkrečių ir griežtų savo gyvenamosios vietos ribų, apgyvena erdvę pagal galimybes, o paskui keliauja toliau. Tai būdinga ir pačiam Deleuze'ui: iš pradžių jo minčių teritorija lyg ir aiškiai pažymėta, bet ilgainiui ją vis sunkiau apčiuopti, jos ribos tampa siurrealios.

Kartu su filosofijos istorijos darbais rašomi ir kritikos tyrinėjimai, iš kurių ypač reikšmingi „Skirtis ir kartotė" (1969) ir „Prasmės logika" (1969), straipsniai apie estetiką – Proustui, Sacher-Masochui, Francis'ui Baconui skirti darbai. 1988 m. interviu „Apie filosofiją"[60], duotame Raymondui Belure'ui ir François Evaldui, Deleuze'as prisipažįsta: „Tebūnie trys periodai. Iš tiesų, pradėjau nuo filosofijos istorijai skirtų knygų, bet visi autoriai, kuriuos nagrinėjau, turi kai ką bendro. Ir visi siekia didžiosios tapatybės Spinoza-Nietzsche".[61]

Iš visų mąstytojų Deleuze'ui svarbiausias pasirodė Nietzsche. Deleuze'as numatė, kad per kitus du dešimtmečius Prancūzijoje bus nepaprastai žavimasi Nietzsche, jo palikime įžvelgdamas alternatyvą hegelizmui ir jo dialektikai.

Hegelio filosofija Prancūzijoje įsigalėjo kartu su marksizmu ir Husserlio filosofija. Nuo 1933 iki 1939 metų rusų emigrantas Aleksandras Koževas vedė seminarus apie Hegelį, kuriuos gausiai lankė prancūzų inteligentai. Koževo paskaitos apie Hegelio „Dvasios fenomenologiją“ buvo padariusios milžinišką įspūdį Raymondui Aronui, Georges'ui Bataille'iui, Alexandrui Koyre, Pierre'ui Kłossowskiui, Maurice'ui Merleu-Ponty, Jeanui Lacanui. Susidomėjimą Hegeliu sustiprino domėjimasis marksizmu. Šių seminarų dėka Prancūzijoje įsivyravo antropologinė ateistinė Hegelio filosofijos interpretacija: į dialektiką buvo žiūrima kaip į nuoseklų sąmonės formų vystymąsi, o į dvasią – kaip į neigimo veiksmą, žmogaus realizuojamą pasaulyje. Koževo interpretacija pokario Prancūzijoje buvo artima fenomenologams, egzistencialistams ir humanistinės pakraipos marksistams.

Pasak Vincento Descombes'o, patraukliausia Koževo interpretacijoje buvo tai, kad ji vertė filosofiją skersai išilgai pereiti egzistencijos sritis, kurių ji anksčiau nebuvo lietusi. Filosofija priartėjo prie proto ir beprotybės ribos problemos. Tokį vertinimą, Foucault kvietimu pasisakydamas Upsalos universitete tema „Hegelis ir Kierkegaardas“, pateikė ir Jeanas Hippolyte'as. Jis teigė, kad Hegelis pirmasis pamėgino priartėti prie to, kas iracionalu. Tuo tarpu Deleuze'as ir kiti jo kartos atstovai kaip tik buvo įsitikinę, kad Hegelio dialektika neleidžia priartėti prie to, kas iracionalu, nes jos neigimo ir priešybės santykių pradžia neišvengiamai glūdi tapatybės logikoje, kuri neracionalų kitą verčia suvokti tik kaip racionaliojo to paties šešėlį. Deleuze'o ir kitų nuomone, būtinai reikėjo skirties kaip skirties filosofijos, kurios nebūtų galima redukuoti į tapatybes ir reprezentacijos *(représentation)* sąvokas. Pagrįsti skirties filosofiją Deleuze'ą įkvėpė Nietzsche su savo paskelbtuoju „platonizmo apvertimo“ lozungu.

Deleuze'o tyrinėjimas nubrėžia paralelę Derrida judėjimui į skirties kaip *differance* filosofiją, taip pat išaugusią iš apmąstymų apie Nietzsche's išvadas, kurias šiuo atveju sustiprino Heidegge-

rio idėja apie ontologinę diferenciją. Ir Deleuze'as, ir Derrida pasisakė prieš tradicinės filosofijos išankstines metafizines prielaidas atspindinčią mąstymo prigimtį. Abu savo pasirinkimą siejo su skirtimi *(différence)* – „nesąvokiška sąvoka", kurios esmėje slypėjo prieš Vakarų racionalumo pagrindus nukreiptas impulsas, reikalaujantis patikrinimo.

Šios pastangos įsijungė į stiprią antropologizmo, humanizmo ir subjektyvizmo kritiką, kurią septintajame dešimtmetyje demonstravo struktūralizmo atstovai. Ir Foucault, ir Deleuze'as, ir Derrida parodė tam tikrą susidomėjimą struktūralizmu, bet galiausiai nuo jo atsiribojo. Jie simpatizavo maištui prieš autonomišką subjektą arba *cogito,* kuris prancūzų filosofijoje dominavo nuo Descartes'o ligi pat Sartre'o ir Merleu-Ponty ir kurio teisėtumu nebuvo abejojama. Struktūralistai laikė subjektą ne žinijos šaltiniu ar pagrindu, bet socialinių, mitologinių, lingvistinių struktūrų funkcija. Deleuze'as pritarė šiai *cogito* kritikai, bet reikalavo įvertinti neasmenines struktūras, kurios nulemia epistemologinį subjektyvumo statusą, kitaip tariant, kvietė atrasti pačių struktūrų pagrindą.

Derrida pasiskolino iš Saussure'o kalbos struktūros analizę ir pasinaudojo ja, kad galėtų decentruoti struktūros sąvoką. Deleuze'as irgi pripažino, jog neįmanoma apriboti filosofines išvadas uždaros struktūros teorija. Jis pasinaudojo struktūros matematiniu modeliu, kad įjungtų jį į savąją skirties filosofiją ir, papildęs atskirų taškų, nomadinės distribucijos ir kitokia teorija, jį visiškai suproblemino. Deleuze'ą domino atvira struktūra.

Deleuze'o knyga „Nietzsche ir filosofija", išleista 1962 metais, buvo esminis posūkio taškas autoriaus filosofinėje biografijoje. Deleuze'ui Nietzsche – ne vien aforizmų meistras, bet gilus mąstytojas, gerai pažįstantis filosofijos istoriją, kurio pasisakymai prieš Platoną, Kantą, Hegelį išryškina esmines moderniojo mąstymo problemas. Nietzsche's pagrindinis tikslas, pasak Deleuze'o, – padaryti perversmą platonizme ir pagrįsti tapsmo filosofiją, kuri rem-

tųsi jėgos fizika, Hegelio neigimo neigimą pakeisti amžinąjį grįžimą teigiančia filosofija ir užbaigti Kanto kritinės filosofijos projektą pasisakant prieš tradicinius Vakarų racionalumo principus. Valia galiai ir amžinas grįžimas esą esmingiausi Nietzsche's filosofijos teiginiai.

Bandydamas nusakyti Nietzsche's ir filosofijos istorijos ryšį, Deleuze'as ypatingą dėmesį skiria Nietzsche's santykiams su Kantu. Jis mano, kad Nietzschę reikia vertinti kaip pusiau pripažintą, pusiau slaptą Kanto varžovą: Nietzsche stengiasi išspręsti tai, ko neišsprendė Kantas. Kanto grynojo proto architektonikoje kliūva vertybių pašalinimas iš kritinės analizės lauko. Nors Kantas pripažįsta tiesą, gėrį, grožį vertybėmis, tačiau, pasak Deleuze'o, jis daro tai dogmatiškai, tuo tarpu Nietzsche nori pradėti nuo klausimo apie vertybes ir vertybių kritiką dėti į naujos genealoginės filosofijos pamatą.

Nietzsche's projekto idėja – vertybių perkainojimas išnagrinėjant jų kilmę. Pagal Deleuze'o interpretaciją Nietzsche į pirmąjį planą iškelia egzistencijos formos sąvoką: vertybių pradžia glūdi „tų, kurie teisia ir vertina, būties formose, egzistavimo būduose", o šios yra arba taurios, arba žemos, aktyvios ir teigiančios arba reaktyvios ir neigiančios. Vertybės nuolat kuriamos pagal būties formą, ir jų pradžią visada žymi aktyviojo ir reaktyviojo pradų skirtumas.

Vertybių pradžios reikia ieškoti skirtyje. Teigiantis ir taurusis pradas yra galimybės šeimininkas ir ponas. Ponas teigia save ir pripažįsta šį teigimą gėriu, vergo pradinė veikla yra reakcija, t. y. neigimas. Ponas sako: „Aš esu geras, todėl jis yra blogas". Vergas sako: „Jis yra blogas (negeras), todėl aš esu geras (ne negeras)". Vergas turi suformuoti ne-ego, kad galėtų jam priešinti savąjį ego, jam reikia dviejų neigimų, kad pasiektų teigimą. Vergas – tai slaptas hegelininkas, kurio mąstymas, panašiai kaip Hegelio, plėtojasi per prieštarą ir neigimą, taigi teigimą jis pasiekia tik neigdamas neigimą. Vergas, panašiai kaip Hegelis, nepajėgia suprasti pono

esmės, nes mano, kad ponas neįsivaizduojamas be vergo, kad jis trokšta jėgos ir ieško patvirtinimo verge, savo jėgos teigimo priešybėje. Bet tai ne kas kita, teigia Nietzsche, kaip vergiška viešpatavimo samprata. Tai bejėgis jėgos troškimas, reaktyvi būtinybė teigti savo jėgą kitame asmenyje. Ponas neieško savo jėgos pripažinimo ar jos reprezentacijos, jo esmę atitinka paprastas teigimas, nusakantis jo skirtybę nuo vergo. Ponas teigia savo skirtybę, vergas neigia tai, kas skirtinga; vienam būdingas skirtybės teigimas, kitam – prieštaravimas ir neigimas.

Vertybių perkainojimas turi prasidėti nuo jų diferencijavimo, nuo vertybes kuriančio gyvenimo būdo išryškinimo. Perkainojimas neišvengiamai numato ir interpretaciją, nes gyvenimo būdo vertybės perpina viską ir viskam suteikia reikšmę. Pono gėris ir blogis neturi nieko bendro su vergo gėriu ir blogiu. Tik aiškiai atskiriant šiuos žodžius, atsiskleidžia jų diverguojančios reikšmės. Reikšmė yra jėgos funkcija, kuri eksploatuoja daiktą, jį pasisavina arba jame pasireiškia. Fenomenas – tai „ženklas, simptomas, kuris atranda savo reikšmę esančioje jėgoje. Visa filosofija yra simptomatologija arba semiologija“.[62] Interpretacijoje glūdi tai, ką Deleuze'as vadina „dramatizavimo metodu“. Nietzsche nekelia klausimo: „Ką tai reiškia“, o tik: „Kas sudaro šią reikšmę?“ Gėris ir blogis neturi nuolatinės reikšmės, jie – kalbančiojo asmens gyvenimo būdo simptomai; tik dramatizuojant žodžius, išsiaiškinant, kas juos taria – ponas ar vergas, – galima nustatyti jų reikšmę.

Interpretacija ir vertinimas yra Nietzsche's kritinės filosofijos ginklai, o pati ši kritika, kaip pabrėžia Deleuze'as, nėra nei neutrali, nei neįdomi. Kiekvienas įvertinimas nusako gyvenimo būdą, o kiekviena interpretacija yra egzistavimo būdo simptomas. Nietzsche's tikslas – išsakyti teigiančią, aktyvią mintį, kad ši veiktų prieš reaktyvią ir neigiančią, kuri, pasak jo, dominuoja Vakarų filosofijoje nuo pat jos pradžių pradžios. Aktyvus perkainojimas apima ir vertybių sukūrimą, ir negatyvias vertybes teigiančią destrukciją. Kai ponas teigia, jis teigia save ir kuria vertybes, paliudydamas

savo skirtybę nuo vergo ir džiugiai sugriaudamas tai, kas jame pačiame buvo negatyvu. Todėl Nietzsche's kritika nėra negatyvi, bet tik teigianti, ji neatskiriama nuo naujų vertybių tapsmo. Nietzsche's tikslas – būti filosofu teigėju, kuris kartu yra ir gydytojas interpretuotojas (simptomatologas), įžvelgiantis simptomus ir paskiriantis gydymo kursą, ir menininkas, sugriaunantis negatyvias vertybes ir kuriantis naujas.

Deleuze'as pabrėžia, kad galutinis Nietzsche's kritikos tikslas yra paruošti naują mąstymo sampratą. Kanto proto kritikoje Nietzsche ieško ir neranda paties proto genealogijos, proto kilmės analizės, valios, kuri slypi ir pasireiškia prote, archeologijos. Taip yra todėl, kad Kantas naudojasi sena kritikos samprata. Tuo tarpu Nietzsche dramatizuoja tiesos klausimą ir klausia: „Kas ieško tiesos?" Kitais žodžiais tariant: „Ko nori tas, kuris ieško tiesos?" Nietzsche pabrėžia, kad tas, kuris ieško tiesos, pirmiausia nenori būti apmulkintas. Pasaulis yra klaidus ir klastingas, tai reiškinių pasaulis, todėl žmogus priešpriešina jį kitam, anapusiniam, teisingam pasauliui. Tačiau bandymas apsidrausti nuo apgaulės remiantis svetima jėga neveda prie gero. Šio spekuliatyvaus požiūrio pagrinde glūdi gerų žinių ir blogo gyvenimo kontrastas. Čia matome bandymo pagerinti gyvenimą simptomą, reikalaujant gyvenimo ir žinių atitikimo. Galiausiai šis noras yra nihilistinis, nes tiesos žmogus nori pagerinti gyvenimą pagal būtovę *(représentation)* ir bijo jį teigti pagal šios dienos tiesą *(présentation).*

Po tariamai nekaltais tiesos ieškojimais Nietzsche atskleidžia asketiškos, nihilistinės valios veiklą. Deleuze'ui kelia simpatiją Nietzsche's pasiūlymas pakeisti tiesos troškimą meniniu troškimu, kuris būtų artimesnis paties gyvenimo teigimui. Su tokiu troškimu susijęs mąstymas nesukurtų prieštaros tarp žinijos ir gyvenimo, nesistengtų įsprausti gyvenimo į ankštus racionalios informacijos rėmus, kad paskui galėtų matuoti informaciją ribotu reaktyvaus gyvenimo standartu. Meninio mąstymo vadovaujamas gyvenimas taptų aktyvia mąstymo jėga, o mąstymas – gyvenimą

teigianti jėga. Mąstymas tada reikštų naujų gyvenimo galimybių atradimą ir išradimą.

Pasak Deleuze'o, tai atveda mus prie naujos mąstymo sampratos, priešingos tradicinei, dogmatinei nuostatai. Mąstymas ieško ne tiesos, bet reikšmės ir vertybės; tokio mąstymo kategorijos – anaiptol ne tiesa ir klaida, bet kilnybė ir menkystė, tai, kas aukšta ir žema. Mąstymo priešas – ne klaida, išorinė jėga, nukreipianti jį nuo natūralaus kelio, bet kvailystė, jai būdingas žemas mąstymo būdas. Esama bukų minčių, bukų pokalbių, susidedančių iš absoliučių tiesų; bet šios tiesos yra žemos, tai sunkiõs ir nedorõs sielos tiesos. Tokiam mąstymui nepadėtų nuo klaidų sergstintis metodas, reikia jėgos, kuri suvaldytų tokį mąstymą, ir prievartos, kuri paverstų mintį veiklia.

Mintis visada yra interpretacija ir perkainojimas, ir ji būna tauri arba žema, priklausomai nuo ją valdančių jėgų. Kai mintis veikli, jos rezultatas yra džiaugsmingas viso, kas negatyvu, ardymas ir naujų gyvenimo galimybių kūrimas. Deleuze'as žiūri į Nietzschę kaip į aktyvaus filosofo pavyzdį, kaip į gydytoją, kuris iššifruoja smukimo, reakcijos ir negatyvumo simptomus, kaip į menininką, kuris kuria naują minties tipą ir išranda naujas jo artikuliacijos formas.

Deleuze'as pripažįsta, kad „valios galiai“ sąvoką lengva klaidingai suprasti, tačiau Nietzsche's filosofijoje ji yra centrinė, esmingai susijusi su amžinojo sugrįžimo sąvoka. Nelengva apibrėžti, kas yra valia galiai, lengviau nurodyti, kas ji nėra. Pirmiausia tai nėra valia įprastine šio žodžio prasme. Nietzsche daug kartų pabrėžia, kad šia reikšme valia yra abstrakti sąvoka, iš esmės fikcija, kurios pagrindą sudaro įsivaizdavimas, kad valios subjektas kaip savarankiškas veiksnys yra atskiriamas nuo jo veiklos. Sąmoninga sprendimo priėmimo instancija, kurią būtų galima atskirti nuo veiklos, neįmanoma. Valia galiai nėra ir galios troškimas, nes valia yra teigimo pagrindas, o troškimas yra vergiškas, reaktyvus ir

negatyvus. Silpnas trokšta valdžios, kad nuneigtų stiprųjį; stiprusis netrokšta, jis tiesiog teigia savo jėgą ir džiaugiasi ja.

Deleuze'as apibūdina valią galiai jėgos ir kūno sąvokomis. Mes gyvename nepaliaujamo tapsmo pasaulyje, kuriame jokia būtybė negali pretenduoti į nekintančios tapatybės išsaugojimą; čia nėra pastovių dalykų, o tik dinamiškos kaitos santykiai. Gamta apibrėžiama kaip tarpusavyje susijusių jėgų visuma, kūnas laikomas santykiu tarp jėgų, kurios dominuoja ir kurioms dominuojama, jėgų, priklausančių ir chemiškai biologiniam, ir socialiai politiniam lygmeniui. Kūne dominuojančios jėgos yra aktyviosios, o tos, kurioms dominuojama, – reaktyviosios. Mes mažai žinome apie jėgą ir kūną, nes daugiausia mūsų žinios yra susijusios su sąmonės akivaizdumais, o sąmonė, pasak Nietzsche's, pati yra reaktyviųjų jėgų simptomas. Nietzsche'i sąmonė niekada nėra savimonė, bet tik tai, kaip ego suvokia asmeniškumą, kuris pats nėra sąmoningas. Tai ne pono sąmonė, bet tai, kaip vergas suvokia poną. Sąmonė neišvengiamai tyrinėja kūną reaktyvioje perspektyvoje, kartu neteisingai suprasdama aktyviųjų jėgų pagrindą ir prigimtį. Tikrosios žinios turi būti žinios apie aktyvumą, kuris neišvengiamai yra nesuvoktas. Tik tokios žinios artės prie tikrojo aktyvumo – pokyčio jėgos, dionisiškosios jėgos.

Tokios sampratos raktą Deleuze'as randa Nietzsche's gamtos filosofijoje, kuri, jo nuomone, išreiškia dinamišką jėgų santykį. Deleuze'as skiria jėgas, kurios dominuoja, ir jėgas, kurioms dominuojama, jėgų kiekybę ir aktyvią bei reaktyvią kokybę. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad Nietzsche kartais žiūri į jėgų kokybes tik kaip į kiekybių funkcijas, o kartais draudžia redukuoti kokybes į kiekybes. Pasak Deleuze'o, tai jokia painiava, o tik reikalavimas žiūrėti į kiekybių skirtumus ne abstrakčiai, bet konkrečiai. Pagunda kiekybinti jėgas atveda prie to, kad jėgų santykiai apibūdinami kaip matematinės lygybės, nekreipiant dėmesio į savitas jų skirtybes. Nė viena iš dviejų tokiame santykyje esančių jėgų negali būti prilyginama kitai, nes kiekviena iš jų turi ryšį su kitomis jėgomis,

kurios sąlygoja jėgų skirtybes. Kiekybinė skirtybė yra jėgos esmė ir dviejų jėgų sąveika. Dviejų jėgų sąveikoje viena yra dominuojanti, kita – dominuojama, ir kiekviena iš jų turės savitą kokybę: bus arba aktyvi, arba reaktyvi.

Tačiau sunkumai kyla todėl, kad aktyvias ir reaktyvias jėgos kokybes reikia apibūdinti sąvokomis, kurios negali būti griežtai apibrėžtos tik jėgų kiekybėmis. Aktyvioji jėga valdo, pasisavina ir suteikia formą reaktyviosioms. Reaktyvioji jėga stengiasi paneigti tai, kas skirtinga, o aktyvioji teigia savo skirtumą nuo kitų jėgų, teigdama pačią skirtį. Deleuze'as pabrėžia, kad, pasak Nietzsche's, jėgų santykis ir jų kvalifikacija nieku gyvu nepriklauso nuo absoliučios kiekybės, bet tik nuo reliatyvios baigties, ir silpnesnis, jei jis ištveria ligi galo, yra toks pat stiprus kaip stiprusis.

Apibūdinti jėgą vien jos kiekybės ir kokybės požiūriu tikrai nepakanka, kad būtų galima atskirti Nietzsche's jėgos sampratą nuo fizikoje vartojamos mechaninės jėgos sampratos. Nietzsche priskiria jėgai vidinės valios savybę, kurią jis pavadina valia galiai. Valia galiai yra vidinė jėga, tačiau neredukuojama į ją, nes, kaip sako Deleuze'as, „jėga yra tai, kas gali, valia galiai yra tai, kas nori"[63] *(La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut).* Deleuze'as apibrėžia valią galiai kaip genealoginį jėgos pradą – tuo pat metu diferencialų ir genetišką. Valia galiai yra pradas, iš kurio kildinama ir kiekybinė susijusių jėgų skirtybė, ir kokybė, šiuo atveju perkelta į kiekvieną iš šių jėgų. Valia galiai čia atsiskleidžia kaip jėgų sintezės principas.

Be valios galiai jėgos liktų neapibrėžtos. Ji determinuoja jėgų santykius tiek kiekybės (kaip skirties pradas, sąlygojantis kiekybių skirtumus), tiek ir kokybės (kaip genetinis elementas, sąlygojantis kiekvienos jėgos aktyvumą arba pasyvumą) sąvokomis. Valia galiai yra principas, tačiau ne abstraktus: galia gali būti konceptualiai atskirta, tačiau ji visada egzistuoja kartu su savitomis jėgomis, nustatomomis kiekvienu atskiru atveju. Todėl Nietzsche's valią galiai reikia skirti nuo Schopenhauerio visuotinės va-

lios, taip pat nuo individualios, sau tapačios valios, kurią tyrinėja tradicinė psichologija. Valia galiai yra plastiška, jos negalima atskirti nuo to, ką ši valia kiekvienu konkrečiu atveju nusako; lygiai kaip amžinas grįžimas neatskiriamas nuo būties tapsmo. Valia galiai yra jungianti, bet ji yra vienybė, kurią teigia įvairovė (daugeriopumas).

Deleuze'as pabrėžia, kad valia galiai turi savybių, kurias reikia skirti nuo jėgos savybių: aktyvumas ir reaktyvumas yra jėgos pirminės savybės, afirmatyvumas ir negatyvumas – valios galiai pirminės savybės. Tarp aktyviųjų jėgų ir teigiančios valios galiai, taip pat tarp reaktyviųjų jėgų ir neigiančios valios galiai esama esminės giminystės, todėl jėgos savybės ir valios galiai savybės yra gana sąlygiškos. Jėgos – tai valios galiai įrankiai: valia galiai joms būtina kaip tai, kas išeina už jėgų ribos, bet ko dėka jos gali pasiekti savo tikslus. Dar svarbiau tai, kad teigimas ir neigimas išeina už tiesioginio veiksmo ir atoveiksmio ribų, nes jie apibūdina patį tapsmo procesą: teigimas – ne veiksmas, bet jėga, apibūdinanti aktyvų tapsmą, neigimas – ne paprasta reakcija, bet tapsmo neigimas. Deleuze'as akcentuoja Nietzsche's valią galiai kaip vidinį jėgos centrą, bendrą tapsmo kryptį, manifestuojančią save per savitas jėgas. Tuo pat metu valia galiai išeina už individualių jėgų ribos ir įjungia jas į bendrą raidą, tarsi teigimas ir neigimas būtų kartu ir imanentiški, ir transcendentiški veiksmo ir atoveikio atžvilgiu; jėgų tinklą jie paverčia tapsmo grandine. Valia galiai yra tapsmo jėga, kuri pasireiškia jėgų žaisme, jas erdviškai ir laikiškai diferencijuoja ir saisto.

Deleuze'as nurodo valią galiai determinuojantį aktyvumą kaip skirties pradą ir jos kaip afektyvumo, paveikumo jėgos manifestaciją. Valia galiai apskritai manifestuoja save kaip gebėjimas būti afektuojama. Šią Nietzsche's mintį Deleuze'as nagrinėja glaudžiai siedamas su Spinozos mokymu apie kūno jėgą kaip paveikumo formų funkciją: kūno gebėjimas atsiliepti į poveikį yra jo jėgos išraiška. Tiek Spinozai, tiek Nietzsche'i gebėjimas atsiliepti į po-

veikį reiškia ne pasyvumą, bet afektyvumą, pagaulumą, gebėjimą justi. Kitaip tariant, tradicinę jėgos sąvoką reikia papildyti ne tik kažkuo panašiu į valią arba vidinį centrą, sąlygojantį jėgų santykius, bet ir jutimais, kurie leistų šioms jėgoms vienai kitą suvokti ir vienai kitą paveikti. Jėgos pagaulumas arba gebėjimas būti afektuojama yra valios galiai išraiška. Juo veržlesnė valia galiai, juo didesnis jos gebėjimas atsiliepti į jėgos poveikį.

Svarbiausias Deleuze'o tikslas apibūdinant valią galiai – parodyti, kad Nietzsche's gamtos filosofiją įmanoma suprasti tarpusavyje susijusiomis sąvokomis, apibūdinančiomis dominuojančią ir dominuojamą jėgą, taip pat aktyviąsias ir reaktyviąsias jėgos savybes, teigiančią ir neigiančią valią. Šios skirtys galėtų atrodyti paviršutiniškos, jeigu jėgos (dominuojančios kiekybės ir aktyviosios kokybės prasme) būtų susijusios tik su teigiančia valia galiai ir jeigu dominuojančios kiekybės ir aktyviosios kokybės nuolat triumfuotų. Bet komplikacijos kyla, vos tik nuo abstrakčių jėgų pereiname prie aktualiosios konfigūracijos jėgų kūnuose, kur jas formuoja sudėtinga aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų kombinacija. Tačiau fizikinei jėgų teorijai daugiausia keblumų sukelia tai, kad žmogiškųjų būtybių viduje reaktyviosios jėgos, kurių atžvilgiu dominuojama, vis dėlto nuolat triumfuoja prieš aktyviąsias jėgas. Iš tiesų, Vakarų istoriją Nietzsche laiko reaktyviųjų jėgų triumfu prieš aktyviąsias, pavadindamas tai nihilizmo triumfu. Pagrindinė Nietzsche's problema – nustatyti, kaip reaktyviosios jėgos nugali aktyviąsias, ir surasti priemonių įveikti nihilizmui ir leisti pasireikšti teigiančiai valiai galiai. Tik sukuriant jėgų psichologiją, kuri papildytų jėgų fiziką, būtų galima geriau pateikti ir galbūt net išspręsti problemą.

Galima manyti, kad reaktyviosios jėgos triumfuoja tiesiog todėl, kad jų yra daug. Nietzsche dažnai apgailestauja dėl bandos mentaliteto ir daugumos dėsnių, lemiančių kaip tik tokius padarinius. Bet, kaip pastebi Deleuze'as, Nietzsche vis dėlto sako, kad net susijungdama reaktyvioji jėga netampa didesnė, o svarbiau-

sia – aktyvesnė. Reaktyviosios jėgos veikia visiškai kita kryptimi ir kitu būdu – jos skaido, atskiria aktyviąją jėgą nuo to, ką ji gali nuveikti, atima iš jos dalį jėgos arba net ją visą sunaikina. Aktyvioji jėga veržiasi prie savo ribos, bet jeigu jai sutrukdoma, ji virsta reaktyviąja. Privalu skirti kelias jėgų formas: 1) aktyviąją vadovavimo arba veiksmo jėgą; 2) reaktyviąją paklusimo arba atsiliepimo į poveikį jėgą; 3) išplėtotą reaktyviąją skaidymo ir atskyrimo, suskaldymo jėgą; 4) aktyviai reaktyvią susiskaidymo ir savęs įveikimo jėgą.

Nuo fizikinės jėgų sampratos Deleuze'as eina prie psichologinės jėgų teorijos. Išplėtotos reaktyviosios jėgos ir aktyviosios jėgos, virstančios reaktyviomis – tai pirmapradžių aktyviųjų ir reaktyviųjų jėgų antraeilės atšakos, naujos psichologinės jėgos, sukuriančios naujus jėgos santykius ir iškreiptą aktualaus jėgos kiekio vaizdą. Išplėtotos reaktyviosios jėgos virsta galingomis ir dominuojančiomis, o aktyviosios – silpnomis ir priklausomomis. Genealoginė jėgų analizė parodo, kad išplėtotos reaktyviosios jėgos yra silpnos, jos triumfuoja tik dėl naujo pobūdžio jėgos, tam tikros rūšies indukuoto silpnumo, verčiančio aktyviąją jėgą neigti save ir paklusti reaktyviųjų jėgų kontrolei. Bet Deleuze'as giliau neatskleidžia šios išplėtotos reaktyvios jėgos fizikos.

Kad nustatytume, kokio tipo nihilizmo jėgos pasiekia pergalę, pirmiausia reikia atskleisti, kaip reaktyvus individas pradeda egzistuoti. Žmogiškąją būtį formuoja jėgų visuma: vienos yra aktyvios, kitos – reaktyvios. Sveiko žmogaus aktyviosios jėgos lemia veiklą ir vadovauja, tuo tarpu reaktyviosios jėgos vengia veiklos ir paklūsta.

Sveikam žmogaus būviui esminga pozityvioji užmiršimo jėga, kuri reaktyviųjų jėgų potyrius ir įspūdžius nedelsdama grąžina pasąmonėn; tuo pat metu aktyvioji jėga atsako už išorinę veiklą. Kai užmiršimo jėga yra atrofavusis, reaktyviosios jėgos potyriai ir įspūdžiai nukeliauja į atmintį. Tada aktyviąsias jėgas slegia prisiminimų pėdsakai, trukdydami veikti: aktyviosios jėgos atskiriamos nuo

to, ką jos gali daryti. Kai individo reaktyviosios jėgos įgyja persvarą, jį apima keršto dvasia, nuolatinis pagiežos jausmas *(ressentiment):* jis nepajėgia valdyti, kontroliuoti savo prisiminimų, bet kokia veikla jį skaudina. Dėl savo skausmo jis pradeda kaltinti bet kurį objektą ir mėgina jam keršyti. Galiausiai šis kerštas nukrypsta į aktyviuosius individus.

Puikioje Nietzsche's darbo „Apie moralės genealogiją" interpretacijoje Deleuze'as atskleidžia tai, kaip reaktyviosios jėgos įgyja persvarą prieš aktyviąsias. Reaktyviosios jėgos nuolat triuškina aktyviąsias negatyvių, vaizduotės sukurtų tiesų dėka, iš kurių pagrindinės – tai viršjuslinio pasaulio kaip šio pasaulio priešybės vaizdinys ir Dievo kaip gyvenimo priešybės vaizdinys. Pirmojoje pakopoje sukuriama tokia vaizduotė, kurios padedama jėga atskiriama nuo savo veiklos rezultatų. Aktyviosioms jėgoms priekaištaujama dėl to, kad jos nesusilaiko nuo veiklos (ėriukas priekaištauja paukščiui, kodėl šis nesielgiąs kaip ėriukas). Antrojoje pakopoje aktyvus individas tramdo savo aktyviąsias jėgas ir todėl jį graužia sąžinė. Pastaroji savo ruožtu sukelia skausmą ir yra įsivaizduojama kaip visuomenei, bažnyčiai ir Dievui neatlyginama skola. Paskutinėje pakopoje sąžinės graužimas tampa pakeliamas, nes kaltė projektuojama į Dievą, suvokiama nuodėmė ir išrandamas pomirtinis gyvenimas, palengvinantis gyvenimą šiame pasaulyje. Šioje pakopoje iškeliamas asketo idealas, kuriame įkūnyta glaudi reaktyviųjų jėgų sąsaja su nihilizmu ir kuris atskleidžia nihilizmą kaip dinamišką reaktyviųjų jėgų esmę.

Nihilizme negatyvi valia pasireiškia kaip nebūties geidimas. Deleuze'as čia įžvelgia tris skirtingas raidos pakopas. Negatyvioje nihilizmo pakopoje sukuriamas viršjuslinis pasaulis, nebūties troškimas išreiškiamas kaip troškimas aukštesnių vertybių, kurios paniekina ir atima iš gyvenimo vertę. Po jos seka reaktyviojo nihilizmo pakopa: nugalėjusios reaktyviosios jėgos neigiančios valios dėka pradeda vadovauti pačios. Dievas yra nužudytas, vertybių pagrindu tampa atjauta, meilė silpnam, ligotam reaktyviam gy-

venimui. Reaktyvus žmogus užima Dievo vietą: prisitaikymas, evoliucija, pažanga, visų laimė ir bendras gėris, žmogus-Dievas, moralusis žmogus, tikrasis žmogus ir socialusis žmogus. Tikėjimas aukštesniu pasauliu nebetenka savo jėgos, tačiau ir gyvenimas suniekinamas ir praranda vertę. Reaktyviosios jėgos negali pakęsti jokios valios, jokio skatulio. Pagaliau pasiekiama pasyviojo nihilizmo pakopa, kai gyvenimas taip sumenkinamas, jog pats teikia pirmenybę nenorui, pasyviam išnykimui, atsisako valios, kuri jį atgaivintų ir išeitų už jo ribų.

Panašiai kaip Heideggeris, Deleuze'as pripažįsta, kad Nietzsche'i nihilizmas reiškia ne kokį atskirą istorijos įvykį, bet žmonijos istorijos kaip visuotinės istorijos varomąją jėgą. Žmogus reaktyvus, o žmonijos istorija – visuotinės reaktyviosios jėgos tapsmo istorija. Vienintelis būdas išlaisvinti teigiančiąsias jėgas – tai įveikti savyje reaktyviuosius – „žmogiškus, pernelyg žmogiškus" – momentus. Tai nereiškia visuotinio sakymo „taip": „taip" sakytojai yra beždžionės ir kupranugariai, kurie imasi atsakomybės už viską, ką yra padaręs reaktyvus gyvenimas. Tikrasis teigimas yra šviesus ir neatsakingas: jis išlaisvina nuo reaktyviųjų jėgų jų nepriimdamas. Vienintelis tikrojo teigimo kelias, sako Deleuze'as, – tai amžinojo sugrįžimo kelias.

Amžinojo sugrįžimo idėja – antroji reikšmingiausia Nietzsche's idėja, interpretuojama tiek fiziniu, tiek etiniu ir ontologiniu aspektu. Deleuze'as pabrėžia, kad „Nietzsche savo spausdintais darbais tik nutiesė kelią amžinojo sugrįžimo atradimui, tačiau nedavė ir neturėjo laiko duoti šio atradimo"[64]. Bet aišku ir tai, kad amžinasis sugrįžimas nereiškia grįžimo prie to paties.[65] Amžinojo sugrįžimo idėją sunku suprasti. Deleuze'as joje įžvelgia tiesioginį ryšį su skirties teigimu – mintimi, kuri iki Nietzsche's Vakarams buvo apskritai svetima ir nesuprantama.

Amžinasis sugrįžimas nenumato to paties: vienybės, asmenybės, lygybės pusiausvyros. Tai ne visko grįžimas, ne to paties sugrįžimas ir ne grįžimas prie to paties. Amžinasis sugrįžimas netu-

ri nieko bendra su ciklu, kuris, perėjęs pusiausvyros būseną, vėl viską sugrąžina prie to paties. Visuose savo darbuose Nietzsche kritikuoja vieno, asmens, viseto sąvokas. Tuo pat metu, kai pradeda formuluoti amžinojo sugrįžimo idėją, Nietzsche labai aiškiai pasisako prieš cikliškumo hipotezę.

Interpretuoti amžinąjį sugrįžimą kaip to paties sugrįžimą neleidžia Nietzsche's antiplatonizmas. Tapatybė numato saviidentiškumą, esmę, būtį, o Nietzsche tikėjimą daiktais, substancija, būtimi laiko gramatiniu prietaru, sukurtu kalbos, kurios pagrindiniai elementai yra daiktavardžiai ir veiksmažodžiai. Kalbėdami apie veiksnius ir atskirdami juos nuo veiklos, gauname daiktus ir įvykius kaip stabilias esmes, kaip laikinus ir atskirus reiškinius. Tačiau protas visur įžvelgia darytoją ir daromąjį; jis tiki valia kaip priežastimi, tiki *ego* kaip būtimi, substancija. Savo tikėjimą *ego* – substancija protas perkelia į visus daiktus, ir tik todėl sukuria daikto sąvoką.

Platonas padaro nekintamą būtį tikrosios žinijos objektu ir priešpriešina regimybės pasauliui, kuriame viešpatauja tėkmė, kaita ir tapsmas. Nietzsche šį dėmesį būčiai laiko neapykantos gyvenimui priedanga, priemone padaryti pasaulį, kuriame gyvename, kaltą ir nepakankamą. Todėl pagrindiniu filosofijos uždaviniu jis paskelbia tapsmo teigimą.

Jeigu Nietzsche's filosofija yra tapsmo teigimas, o amžinasis sugrįžimas yra aukščiausias teigimas, tai, pasak Deleuze'o, jis turi būti ne būties ir to paties kartotė, bet tapsmo ir skirties atėjimas. Tokios pažiūros užuomazgas Deleuze'as randa ankstyvuosiuose Nietzsche's užrašuose apie Herakleitą („Graikų tragiškosios epochos filosofija"): Herakleitas žiūrėjęs į pasaulį kaip į nekalto tapsmo sritį, žaidimą, kuriame dalyvauja menininkai ir vaikai. Šis žaidimas sukuria tai, kas tampa, skleidžiasi, žlunga. Vaiko žaidime arba mokslininko kūrybinėse pastangose reikia skirti du momentus: įsitraukimą, kai pasineriama į kūrybiškai aktyvų žaidimą, ir momentą, kurį apibūdina distancijuota šio žaidimo refleksija. De-

leuze'o nuomone, amžinojo sugrįžimo idėją reikia suprasti siejant su šiais dviem momentais. Pirmiausia dalyvaujama tapsme ir jis teigiamas; paskui pasiekiamas supratimas, kad visi pasaulio momentai yra tapsmo momentai, kad pati pasaulio būtis yra tapsmas. Kartu teigiama, kad kiekviena akimirka yra tapsmo sugrįžimas arba naujo tapsmo atėjimas. Taigi, pabrėžia Deleuze'as, sugrįžimas yra tapsmo būtis – būtis, teigianti save tapsmu.

Tapsmo pasaulis yra ne tik srauto ir daugybės pasaulis, bet ir tikimybės bei chaoso pasaulis, todėl amžinumo teigimas numato ir šiuos tapsmo aspektus. Įsijungti į kosmoso žaismą – reiškia, Zaratustros žodžiais tariant, žaisti kauleliais su dievais. Šiame kaulelių žaidime, kaip ir vaikų bei menininkų žaidime, yra du momentai: akimirka, kai kauleliai metami, ir akimirka, kai jie krinta ir sudaro tam tikrą kombinaciją. Tapsmo teigimas numato tiek visas įmanomas metimo kombinacijas, tiek ir kiekvieną atskirą rezultatą kaip neišvengiamą baigtį. Žmogus, pabrėžia Deleuze'as, yra prastas žaidėjas, norėdamas laimėti, jis turi mesti labai daug kartų. Geras žaidėjas išnaudoja visas galimybes vienu metu, pasitenkindamas bet kuriuo rezultatu. Jis teigia ir būtinybę, ir tikimybę – metimo tikimybę ir rezultato būtinybę. Tradicinė tikimybės ir būtinybės problema yra išspręsta, nes ją sukuria tik negatyvūs potroškiai, noras kontroliuoti tikimybę ir išvengti būtinybės. Tikimybės teigimas padaro galimą *amor fati* formulę, kuria Nietzsche apibūdina žmogiškosios būties didingumą.

Valia galiai taip pat yra susijusi su amžinuoju sugrįžimu: „Amžinasis sugrįžimas – tai sintezė, kurios principas yra valia galiai". Sintezė suprantama Deleuze'o pateiktos tapsmo analizės ir su ja susijusios laiko sampratos kontekste. Tapsmas kelia abejonių todėl, kad griauna mūsų kasdieninį laiko supratimą. Šiaip jau praeitį ir ateitį skiriame pagal jų santykius su dabartimi, bet jeigu dabarties momentas yra tapsmo momentas, tai, griežtai tariant, jis taip pat yra praeities tapsmas dabartimi ir dabarties tapsmas ateitimi. Taigi greta dabarties egzistuoja praeitis, taip pat tai, kas dar bus.

Praeities ir ateities koegzistencija dabartyje suformuoja praeities, dabarties ir ateities sintezę, nulemiančią įvairių laiko momentų tarpusavio santykius. Tapsmo sąvoka verčia mąstyti kiekvieną tapsmo momentą kaip susietą su tolesniu momentu. Šio antrojo momento įjungimas į pirmąjį leidžia mums adekvačiai suprasti tapsmą: antrojo momento atėjimas arba sugrįžimas kartu su pirmuoju atskleidžia tapsmo prigimtį. Todėl Deleuze'as sako, kad amžinasis sugrįžimas – tai laiko sintezė ir jo matmenys, priešybių sintezė ir jos reprodukcija, tapsmo sintezė ir būtis, kuri teigiama tapsme, dviguba teigimo sintezė. Amžinąjį sugrįžimą apibūdina tapsmo džiaugsmas. Jo neįmanoma mąstyti kaip reaktyviųjų jėgų sugrįžimo, tai būtų sąvokų prieštara. Save teigia tik aktyvus tapsmas. Tai Zaratustros pasveikimo recepto esmė ir Dioniso paslaptis. Taigi kalbama nebe apie selektyvųjį mąstymą, bet apie selektyviąją būtį.[66]

Valia galiai yra amžinojo sugrįžimo sintezės principas. Savo ruožtu amžinasis sugrįžimas yra principo išraiška, paaiškinanti netapatybę ir jos reprodukavimą, skirtį ir jos kartotę.[67] Valia galiai yra skirties pradas, siejantis santykio jėgas, todėl amžinasis sugrįžimas yra skirties teigimas jos įvairovėje, tapsmo ir tikimybės pavidalu: „Įvairovė yra daiktų skirtis vieno nuo kito, tapsmas yra skirtis nuo savęs paties, o tikimybė yra skirtumas „tarp visa" arba „distributyvinės diferencijos". Taigi valia galiai – tai jėga, suteikianti galimybę tapti aktyviam, pasidaryti aktyviam, tapti asmeniu".[68] Teigimas – ne veikla, bet aktyvioji tapsmo jėga, įjungianti į dionisiškąjį pasaulį. Skirties arba kokybės užmarštis verčia užmiršti pradžią, o joje glūdi vergų genealogijos šaknys, *ressentiment* mąstymas, verčiantis laikytis jau sukurtų vertybių, o ne kurti jas iš naujo. Mąstymo vidutinybė vengia skirties pripažinimo ir kartotės teigimo. Ji interpretuoja vyksmą reaktyviųjų jėgų terminais.[69]

Pasak Deleuze'o, Nietzsche, skirtingai nuo Schopenhauerio, bandžiusio atskirti kantizmą nuo dialektikos, randa galimybę radi-

kaliai transformuoti kantizmą ir amžinojo sugrįžimo bei valios galiai sąvokų sukūrimo dėka atskleidžia tikrąjį kritikos pagrindą.

Darbe „Skirtis ir kartotė“, kuriame Deleuze'as išdėsto savo paties filosofinę koncepciją, be to, pabrėžia, kad supranta filosofiją taip pat kaip Nietzsche. Deleuze'as rašo: „Dabartinė filosofija turi įveikti prieštarą tarp laikinybės ir amžinybės, tarp to, kas istoriška ir kas neistoriška, tarp atskirtybės ir bendrybės. Sekdami Nietzsche, mes atrandame ne laike esančiojo sąvoką *(intempestif),* gilesnę už laiką ir amžinybę: filosofija nėra nei istorijos filosofija, nei amžinybės filosofija, bet visada ne laiku, visada ir tik ne laiku esanti, tai yra prieš šį laiką ir, aš tikiu, į naudą tam laikui, kuris ateina“.[70] Deleuze'as gina teigimo filosofiją, mėgindamas pažvelgti į skirtį ir kartotę kaip į vyksmą, stojantį tapatybės ir jos neigimo vieton. Savo mokymą Deleuze'as pabrėžtinai kuria su antihegelizmo ženklu. Jis atvirai prisipažįsta „niekinąs dialektiką ir nekenčiąs Hegelio“. Nors Deleuze'as pripažįsta visuotinę istoriją, tačiau anaiptol nesutinka su Hegelio istorijos filosofija. Filosofijos istorijai jis skiria vietą, analogišką koliažo vaidmeniui šių dienų tapyboje. Deleuze'as priešpriešina kartotės *(répétition)* teatrą mimetiniam *(représentation)* teatrui: pirmajame viešpatauja judesys, antrajame – idėja arba sąvoka. Kartotė (o jos Deleuze'as mokosi iš Nietzsche's amžinojo sugrįžimo) yra judėjimo esmė. Deleuze'as priekaištauja Hegeliui dėl to, kad šis iliustruojąs sąvokas „užuot dramatizavęs idėjas“. Kartu Hegeliui „teatras yra apgaulė, drama yra apgaulė, judėjimas netikras“[71]. Kartotę Deleuze'as bando mąstyti pagal Nietzsche's amžinojo sugrįžimo ir Kierkegaardo tikėjimo teatro pavyzdį. Jis kalba apie kaukes, už kurių slypi kartotė. Deleuze'as apibrėžia kartotę kaip skirtį be sąvokos *(la répétition comme différence sans concept),* nurodydamas, kad Hegelis geba mąstyti skirtį tik kaip prieštarą. Deleuze'as mėgina parodyti galimybę mąstyti kartotę ne negatyviai, bet pozityviai, apibūdinant kaip transgresiją.

Įvertindamas tai, kas nuveikta, Deleuze'as viename interviu, komentuodamas Foucault pasakymą „Deleuze'o epocha", sako: „Nežinau, ką norėjo pasakyti Foucault, aš jo neklausiau. Jis turėjo velnišką humoro jausmą. Galimas daiktas, jis norėjo pasakyti, jog esu naiviausias mūsų kartos filosofas. Mes visi nagrinėjame tokias temas kaip daugybė *(la multiplicité)*, skirtis *(la différence)*, kartotė *(la répétition)*. Bet aš ėmiau tik visiškai neapdorotas sąvokas *(concepts presque bruts)*, kai kiti daugiau ar mažiau dirba su žinomomis".[72]

Kartotės ir skirties sąvokas Deleuze'as sukūrė naujai įvertindamas Nietzsche's idėjas. Atsakydamas į klausimą „Kas yra filosofija?", Deleuze'as ne tik sukuria naujas filosofijos sąvokas, bet ir formuoja naują dinamišką filosofijos sampratą. Jis apibūdina sąvoką kaip gryną atsitikimą, virtualią tikrovę ir klausia: „Kas būtų mintis, jei ji nuolat iš naujo savęs nelygintų su chaosu?"[73]

Apibūdindamas chaoso ir mąstymo santykius, Deleuze'as laiko smegenis „trijų sričių sąjunga, bet ne vienove". Menas, mokslas, filosofija yra trys mąstymo arba kūrybos formos. Menininkas, mokslininkas, filosofas kovoja ne tiek su chaosu, kiek su įprastinėmis klišėmis: „Tapytojas netapo ant neliestos drobės, rašytojas nerašo ant balto lapo, lapas ir drobė būna jau padengti egzistuojančiais, sukurtais šablonais, kuriuos reikia iš pradžių ištrinti, nuvalyti, suploti, netgi suskaidyti į dalis, kad liktų vietos atplūstančiam chaosui, kuris virstų regėjimu *(la vision)*".[74]

Deleuze'ą domina tai, kaip smegenys tampa subjektu. Jo nuomone, mąsto smegenys, o ne žmogus; žmogus tėra tik „cerebralinė kristalizacija". Deleuze'as rašo: „Apie smegenis reikia kalbėti taip, kaip Cezanne'as kalba apie peizažą: žmogus nėra duotas, bet jis visapusiškai pasireiškia smegenyse. Filosofija, menas, mokslas – ne objektyviųjų smegenų mentaliniai objektai, bet trys aspektai, kurių dėka smegenys virsta subjektu. Mintis – smegenys, trys sritys, sieliai, nuo kurių neriame į chaosą ir drąsiai prie jo artėjame".[75]

Aiškindamas filosofijos ir neurologijos (smegenų biologijos) santykius, Deleuze'as skolinasi iš smegenų metaforos dar vieną reikšmingą vaizdinį savo filosofijos sampratai pagrįsti – mintį apie paviršius ir linijas. Į Roberto Majory klausimą: „Ar tai nėra ir „paviršių" menas? Jums patinka Valery formulė „tai, kas giliausiai, yra oda"..." – Deleuze'as atsako: „Taip, tai labai graži formulė. Dermatologai turėtų ją paskelbti savo šūkiu. Filosofija kaip bendroji dermatologija arba paviršių menas (esu bandęs aprašyti šiuos paviršius „Prasmės logikoje"). Nauji vaizdiniai atskleidžia problemą. Būtent Foucault mokyme paviršius tampa įrašo paviršiumi: „neregima ir kartu nepaslėpta". Archeologija – tai įrašo paviršiaus konstituavimas. Jei jūs nekonstituojate įrašo paviršiaus, tuomet tai, kas nepaslėpta, tampa neregima. Paviršius yra priešpriešа ne gelmei (ji sugrįžta prie paviršiaus), bet tik interpretacijai. Foucault metodas visada priešpriešinamas interpretacijos metodams. Jis niekad neinterpretuoja, o eksperimentuoja..."[76]

Paviršių aprašymas, skirtybių logika, teigimo ir prieštaravimo filosofija formuoja savotišką anti-sistemą. Kad nusakytų tokio požiūrio esmę, Deleuze'as pasinaudoja rizomos sąvoka. Rizoma vadinama atvira sistema: „Tai, ką aš ir Guattari vadiname rizoma, yra kaip tik atviros sistemos atvejis. Aš grįžtu prie klausimo „Kas yra filosofija?" todėl, kad atsakymas į šį klausimą tapo pernelyg paprastas. Kiekvienas žino, kad filosofija užsiima sąvokomis. Sistema yra sąvokų visuma. Atvira sistema būna tada, kai sąvokos yra susijusios su aplinkybėmis *(circonstances),* o nebe su esmėmis *(essences).* Sąvokos nėra duotos kaip faktai, jos neegzistuoja iš anksto, jas reikia sukurti; kurti sąvokas – čia yra tiek pat kūrybos kaip ir mene arba moksle. Nuolat kurti būtinas sąvokas visada buvo filosofijos uždavinys. Antra vertus, sąvokos – ne abstrakcijos, atitinkančios laiko dvasią. Kaip tik priešingai, tai paskirybės, kurios reaguoja į kasdieninio mąstymo srautą; galima labai puikiai mąstyti be sąvokų, bet tikroji filosofija yra tik esant sąvokai. Nie-

kas jos nesieja su ideologija. Sąvoka yra kupina kritikos, politikos ir laisvės jėgos“.[77]

Ši mūsų laikų filosofijos samprata keičia ir supratimą apie intelektualo vietą ir vaidmenį visuomenėje. Šia prasme Deleuze'o ir Foucault pozicijos labai artimos, nenuostabu, kad jie taip teigiamai vertino vienas kitą. Tačiau į gyvenimo pabaigą Foucault ir Deleuze'o politinės veiklos vertinime ir veiklos sampratoje pasirodo tam tikrų skirtumų. Deleuze'as pabrėžia, kad Foucault, pareikšdamas, jog „nedora kalbėti už kitą“, visiškai pakeitė požiūrį į moralinę intelektualo laikyseną. Robertas Majory, imdamas interviu iš Deleuze'o, sako: „Kadaise jūs sakėte Micheliui Foucault: „Jūs buvote pirmasis, išmokęs mus kai ko labai esminio: supratimo, kad nedora kalbėti už kitą“. <...> Jūsų požiūriu šis gebėjimas nekalbėti vietoj kitų taikytinas intelektualui. Ar ir šiandien, kai laikraščiai rašo, jog intelektualas yra tapęs nebyliu, jūs taip pat apibrėžiate jo statusą?“ Deleuze'as atsako: „Taip, normalu, kad dabartinė filosofija, taip labai išvysčiusi reprezentacijos *(représentation)* kritiką, smerkia bet kokį mėginimą kalbėti už kitus. Kaskart, kai girdime „niekas negali paneigti...“, „visi pripažįsta, kad...“ – žinome, kad po to seks melas arba lozungai. Net po 1968 metų buvo priprasta, kad, pavyzdžiui, televizijos laidoje apie kalėjimus kalbėdavo visi – teisėjas, sargas, lankytoja, žmogus iš gatvės – visi, išskyrus patį kalinį. Šiandien taip elgtis sunkiau, taigi 1968 metų laimėjimas tas, kad žmonės kokiu nors klausimu kalba tik tiek, kiek apie jį išmano. Tai pasakytina ir apie intelektualą: Foucault sako, jog intelektualas liaujasi būti universalu, kad taptų specifišku, t. y. jis nebekalba bendrųjų vertybių vardu, bet tik pagal savo kompetenciją ir situaciją (Foucault šią permainą sieja su momentu, kai fizikai susivienijo prieš atominę bombą). Kad medikai neturi teisės kalbėti ligonių vardu, taip pat, kad jie privalo kalbėti kaip gydytojai apie politines, teisines, pramonės, ekologines problemas, toks buvo 1968 metais susikūrusių grupių įsitikini-

mas, jungęs, pavyzdžiui, gydytojus, ligonius, sanitarus. Tai buvo daugiabalsės grupės. Foucault ir Deferto suorganizuota kalėjimų informacijos grupė *(Le Groupe Information Prisons),* buvo viena iš tokių: Guattaris ją pavadino „sankirtos“ grupe *(transversalité),* kaip priešybę hierarchinėms grupėms, kuriose kas nors kalbėdavo kitų vardu“.[78]

Pratarmėje Deleuze'o ir Guattario veikalo „Anti-Edipas“ angliškajam vertimui Foucault jį įvertina kaip mokymą „nefašistiškai gyventi“. Jis sako, kad Deleuze'o filosofija, taip pat bendras jo ir Guattario darbas keičia mūsų mąstymo sampratą ir atnaujina mąstymo etiškumą. Tai, pasak Foucault, rodo šiame veikale pateikiami principai: pirma, politinę veiklą reikia išlaisvinti nuo bet kokios vienijančios ir totalizuojančios paranojos; antra, veiklą, mąstymą ir troškimus reikia plėtoti reprodukuojant, gretinant, atskiriant vieną nuo kito, o ne padarant pavaldžius hierarchinei piramidei; trečia, reikia atsisakyti lojalumo senųjų neigimo kategorijų (teisių apribojimo, kastracijos, skurdo, lakūnos) atžvilgiu, kurias Vakarų mąstymas yra padaręs šventas; ketvirta, pirmenybę reikia teikti ne tam, kas vieninga, bet tam, kas pozityvu, įvairu, skirtinga; ne vienovei, bet srautui, ne sistemai, bet tam, kas dinamiška (tikėk, kad tas, kuris kuria, nėra nejudrus, bet nomadiškas); penkta, nereikia galvoti, jog privalai būti piktas, kad kariautum, – net tai, kad kas nors kovoja, yra bjauru (tai troškimo jungimas su tikrove, o ne revoliucingas jos pakeitimas vaizdiniais; šešta, nereikia naudotis mąstymu politinei praktikai pateisinti nei politine veikla mąstymui kaip grynai spekuliacijai diskredituoti. Pasinaudok politine praktika mąstymui suintensyvinti, o analize, kad paįvairintum politinės veiklos formas[79]. Deleuze'o filosofiniame teatre mąstymas bando atgauti kadaise turėtą dinamišką aktyvumą ir sugebėjimą rinktis etinę poziciją.

4. Lyotardas: postmodernybės pliuralizmas ir teisingumo etika

Platono darbų centre yra diskusija bedievybės (l'impiété) klausimu. Kalbama apie ontologo saulėlydžio patvirtinimą ir naujų logologo dėsnių apibrėžimą... Keičiasi žodžio „logos" reikšmė. Jis jau reiškia ne kalbėti – sveikinti, bet kalbėti – argumentuoti. Tai verčia Platoną sukurti argumentacijos dėsnius, kurie neleistų silpnesniems argumentams įveikti stipresniųjų...

Tai ne paklusnumo, bet pareigos klausimas.

Jeanas François Lyotardas *„Ginčas"*

Filosofas Jeanas François Lyotardas priklauso bendraminčių grupei (kartai, kuri „ateina po Sartre'o"), atliekančiai filosofijos posūkį nuo tapatybės į skirtį. Besiskirdami tarpusavyje, jie vis dėlto sudaro daugmaž bendrą platformą, ieško ir atranda sąvokas, atskleidžiančias vis naują, ligi tol neįsisavintą posūkio aspektą. Jei kalbant apie Foucault reikia pradėti nuo struktūralizmo ir poststruktūralizmo, kalbant apie Derrida – nuo dekonstrukcijos, o apie Deleuze'ą – nuo „troškimo filosofijos", tai Lyotardas dažniausiai minimas ryšium su postmodernizmu.

Postmodernizmas – mąstymo pakraipa, kurią plėtojant radikalizuojamos abejonės dėl galimumo sugrįžti prie Vakarų tradicinės filosofijos sampratos. Jis iš principo nukreiptas prieš bet kokią galimybę sisteminti, ir akademinės filosofijos kritika jam gali duoti tik pačiam sau prieštaraujantį apibrėžimą: „antisistema". Prieštaringa sąvoka yra ir postmodernizmo filosofija arba postmodernizmo etika (Zygmuntas Baumanas), nes ji tarsi numato, slepia savyje pagrindimo prielaidą. Kad būtų galima panaikinti šią prieštarą, kartais kalbama apie postmodernią situaciją filosofijoje, radikalizuojant marginalizmą kaip priešybę centralizmui, antisistemą kaip priešybę sistemai, pliuralizmą kaip priešybę totalybei ir t. t. Kartu pabrėžiamas postmodernus skepticizmas.

Aštuntajame dešimtmetyje madinga postmodernizmo sąvoka vartojama taip plačiai, kad nūnai sunku nustatyti, kokia gi reikšmė jai skiriama. Estetiniu aspektu ja naudotasi norint pažymėti nonkonformistines avangardo kryptis. Postmodernizmu vadinama ir totalitarizmo kritika, taip pat sistemingas ir radikalus racionalumo ir reprezentacijos kritikos išplėtojimas. Juo naudojamasi grindžiant sugrįžimą prie figūratyvaus meno, jis siejamas su siekimais sukurti naują požiūrį į gamtą. Tapdamas bendru vardikliu tokiai daugybei skirtingų sričių, postmodernizmas virto konfliktų šaltiniu įvairiems ekspertams, negalintiems vieningai nuspręsti, kas gi yra postmodernizmas. Be to, postmodernizmas suproblemina modernizmo situaciją. Postmodernizmo esmę padeda išaiškinti tokia pat ambivalentiška modernizmo sąvoka.

Lyotardą išpopuliarino darbas „Postmodernusis būvis", sukėlęs nerimstančias diskusijas. Jis nelaikomas teoriškai nepriekaištingu rašiniu, bet turi tokią didelę reikšmę ir padarinius, kad neretai lyginamas su Thomo Kuhno knyga „Mokslo revoliucijos". Šiuo darbu Lyotardas prisistato kaip postmodernybės teoretikas. Postmodernus mąstymas, pasak Wolfgango Welscho, išsirutulioja, be kita ko, ir iš fenomenologijos. Teigiama, kad fenomenologijos pasekmės yra ne kas kita, kaip jos dekonstrukcijos istorija. Husserlis kaip naujųjų laikų mąstytojas pateikė *mathesis universalis* projektą, bet jau vienas iš artimiausių ir talentingiausių jo mokinių Heideggeris bandė nuo to atsiriboti. „Filosofija kaip griežtas mokslas" virto „filosofijos mirtimi". Savo ruožtu Derrida kritikavo Heideggerio išsaugotą būties priskyrimą štai-būčiai, štaibuviniui, „štai-laikui", jo vietoje teigdamas rašto ir kalbos įvairovę. Tai buvo akivaizdūs žingsniai postmodernybės kryptimi. Be to, Derrida davė pradžią postmoderniam mąstymui būdingai prasmės struktūrai: atsisakymui nuo istorijos filosofijos (taip pat ir nuo būties istorijos filosofijos), kurį lydi perėjimas į radikalų pliuralizmą (tai pasakytina ir apie protą). Husserlis teigė, kad neįmanoma suskirstyti proto į teorinį, praktinį, estetinį[80] ir t. t., Heideggeris kal-

bėjo apie *Geviert.* Postmodernusis mąstymas radikaliai gina gyvybės formų ir pasaulio sampratų įvairovę. Į visumą orientuotos fenomenologijos dekonstrukcija konkrečiausią formą įgauna Jeano François Lyotardo filosofijoje, kuris, kaip ir dauguma šiandienos mąstytojų, savo veiklą pradėjo kaip fenomenologas. Lyotardas buvo įsijungęs į grupę „Socializmas ar barbarizmas", mėginusią sujungti fenomenologiją ir marksizmą. Lyotardo filosofijai įtakos turėjo ir Maurice'as Merleau-Ponty. Tam tikra prasme galima teigti, kad Lyotardo postmodernioji filosofija – tai savita fenomenologijos atšaka.

Antra vertus, Lyotardo koncepcija yra glaudžiai susijusi su fenomenologijos versija, kurią pažįstame kaip hermeneutiką: Lyotardas mano, kad santykis su pasauliu – tai santykis su kalba. Be to, jei hermeneutiką, panašiai kaip Marquardas, suprantame kaip mokymą apie „silpną visumą" ir „stiprią įvairovę", tai Lyotardas yra radikalus hermeneutikas, nes jis gina radikalų kalbos žaidimų ir kalbos universumų pliuralumą ir nebesieja kalbos žaidimų su visiems bendru pasauliu. Jis pripažįsta, kad jie egzistuoja vienas greta kito ir derinasi vienas su kitu faktiškai ir punktualiai, o ne principais ir integraliai. Lyotardas akcentuoja įvairovę.

Richardas Bernsteinas rašo: „Viena iš pagrindinių priežasčių, kodėl Lyotardo „Postmodernusis būvis" sukelia diskusijas apie modernizmą / postmodernizmą, yra ta, kad jis atkreipė dėmesį į tai, kokiu būdu etika ir politika „randasi" iš „postmodernaus" netikėjimo „didžiaisiais pasakojimais" ir yra su jais suderinama. Šis klausimas... tampa vis aštresnis. Dėl šios priežasties į Lyotardo darbus kreipiama vis daugiau ir daugiau dėmesio. Kad ir koks būtų požiūris į jo siekius, Lyotardas filosofijos centru laikė etikos (taip pat politikos) klausimą, teigdamas, jog etika kaip pirmoji filosofija yra pakeitusi filosofinį domėjimąsi ontologija, kuri domino filosofus nuo pat Parmenido ligi Heideggerio".[81]

Lyotardas nėra parašęs specialiai etikos problemoms skirtų darbų, tačiau domėjimasis bendrybe kaip galios srities kritika ir ban-

dymai rasti atsakymą į klausimą apie teisingumo pagrindą tarpusavyje nesulyginamų kalbos žaidimų kontekste iškelia į pirmąjį planą etinius politinius momentus. Lyotardo pozicijos etinį patosą apibūdina įsitikinimas, kad filosofo mąstymui nuolat iškeliami etiniai politiniai uždaviniai. Tuo filosofas skiriasi nuo politiko ir inteligento. Lyotardas pripažįsta, kad ekspertas žino, ką jis žino ir ko nežino, o filosofas nežino, nei ką jis žino, nei ko nežino. Ekspertas daro išvadas, filosofas klausia. Politikas atstovauja politiniam požiūriui, inteligentas – tiesos požiūriui, tuo tarpu filosofas apskritai jaučia antipatiją požiūriams. Jis supranta politiką daug plačiau – visur, kur liečiamas žmonių bendrabūvis, kalbama apie politiką. Lyotardo nuomone, tai – įvairūs kalbos žaidimai, kurių negalima redukuoti vieno į kitą. Jei neįmanoma universali kalba, universalus racionalumas, tai reikia imtis kiekvieno atskiro kalbos žaidimo kaip gyvenimo formos ir kaskart iš naujo kelti klausimą apie mąstymo atsakomybę. Etiką Lyotardas sieja su klausimu: kaip elgtis, jei iš anksto mums neduoti jokie elgsenos kriterijai? Įvykis nuolat verčia mus užduoti klausimą apie dėsningus jo pagrindus ir aštrina mąstymo atsakomybę ir teisingumo galimybes postmodernybės situacijoje.

Jeanas François Lyotardas gimė 1924 metais Versalyje. Baigęs studijas Sorbonoje ir įgijęs filosofo kvalifikaciją, Lyotardas dėstė filosofiją Alžyre, daug rašė; šie darbai buvo išleisti atskira knyga „Alžyriečių karas". Reikšmingas Lyotardui dalyvavimas kartu su Corneliusu Castoriadisu ir Claude'u Lefortu ekstremistinėje marksistinėje grupėje „Socializmas ar barbarizmas" *(„Socialisme ou Barbarie").* Į šį trockininkų disidentų sukurtą judėjimą Lyotardas įsijungė nuo pat pradžių ir pasitraukė tik pirmojoje septintojo dešimtmečio pusėje. Grupė paskelbė šūkį apie visuomenės revoliucionizavimą mobilizuojant darbininkų organizacijas, kovojo prieš visuomenės biurokratizaciją, kurios nepavykę išvengti netgi socializmui. Šioje grupėje Lyotardas užmezgė ryšius su Merleau-Ponty.[82]

1954 metais Lyotardas išleidžia knygą „Fenomenologija", kurios centre yra diskusija su Husserliu ir Merleau-Ponty.

Fenomenologijoje Lyotardas girdi šermenų varpus „profesorių filosofijai", vėliau pasigirstančius ir jo paties veikaluose. Fenomenologijos sukurtoje metodologinėje išankstinių prielaidų suskliautimo procedūroje mato galimybę išvystyti reprezentacijos filosofijos kritiką, pabrėžiant tai, ko dar nėra buvę, – kūrybą. Į klausimą: „Kas yra postmodernizmas?", jis atsako: „Teksto, kurį jis (filosofas – *M. R.*) rašo, daro, kurį jis (filosofas – *M. R.*) kuria, tikrai nelemia iš anksto nustatyti dėsniai, ir jis negali būti vertinamas pagal iš anksto apibrėžtus sprendimus, pritaikant tekstui ar darbui žinomas kategorijas. Pats kuriamasis darbas yra skirtas šių dėsnių ir kategorijų paieškoms".[83] Filosofinių tyrinėjimų nebesąlygoja iš anksto nustatyti kriterijai, netgi atvirkščiai: filosofo uždavinys – suprobleminti bet kurią ankstesnę nuostatą. Šiuo atžvilgiu filosofas tampa panašus į menininką ir rašytoją. Lyotardas pabrėžia: „Kadangi istorija niekada nepabaigiama, t. y. kadangi ji yra žmogiška, ji nesuskirstoma kaip objektas; tačiau kaip tik todėl, kad ji žmogiška, istorija nėra absurdiška. Šitaip randame naują pateisinimą Husserlio filosofijos, niekada neatmetusios „radikalios pradžios" klausimo, motyvui".[84] Lyotardui atrodo svarbi tiek fenomenologinė išankstinių prielaidų redukcija, tiek ir perėjimas nuo transcendentalinio subjekto prie intersubjektyvumo problematikos.

1971 metais habilitacijos tekste „Diskursas, figūra" Lyotardas rašo apie savo susidomėjimą tuo, ko neįmanoma įsivaizduoti (toliau kuriant afirmatyviąją estetiką) ir ką jis tolesniuose darbuose laiko kilnumo tema ir patikrina praktikoje, bendradarbiaudamas su menininkais. Pefanis, rašydamas apie šį darbą, pažymi, kad stiliaus atžvilgiu tai „Deleuze'o dvasia parašytas tekstas, kurio poetinė reikšmė šizofreniška ir apie ją neįmanoma diskutuoti, nes skaitytojui nelieka nieko kito, kaip tik sekti paskui jo tėkmę"[85]. Meno istorijos, poezijos, kalbos filosofijos, struktūrinės lingvisti-

kos, psichoanalizės ir kt. temos šiame darbe plėtojamos įvedant diskursyvumo ir figūratyvumo sąvokų skirtį. Jei į šią knygą galima žiūrėti kaip į Lacano–Freudo dogmų kritiką, tai „Libido ekonomija“ (1974) yra išsilaisvinimas iš marksizmo dogmų. Lyotardo pritarimas „pagonybei“, kritinė pozicija visų didžiųjų ideologijų atžvilgiu savo kulminaciją pasiekia „Postmoderniajame būvyje“, kuris vėlesniais metais vis dėlto peržiūrimas.

Atsisveikinant su „didžiaisiais pasakojimais“ kartu imama kritiškai žiūrėti į didėjančią naujųjų technologijų įtaką. Šiai temai skiriamas darbas „Nežmoniška“ (1988), kuris programiškai pradedamas dar 1985 metais Georgeso Pompidou centre Lyotardui dalyvaujant organizuotoje parodoje, pavadintoje *„Les Immatèriaux“*. Lyotardą domina sąmonės būvis naujųjų technologijų, naujų medžiagų, naujos situacijos kontekste.

Lyotardas kalba apie sąmonę, kuri nesugeba nei prisiminti, nei užmiršti. Tokios sąmonės pavyzdys yra Osvencimas: istoriškai neįmanoma įsivaizduoti šio dalyko, nes nėra nieko jam lygaus; apie jį neįmanoma kalbėti taip, kaip kalbame apie daugelį kitų unikalių dalykų, tačiau jo neįmanoma ir užmiršti. Lyotardas sako, jog paminklą šiai sąmonei gali sukurti tik avangardas, kuris imasi anamnezės uždavinio ir neleidžia įvykiui nugrimzti į užmarštį, vengiant ir pasakoti, ir nutylėti.

1983 metais išeina veikalas „Ginčas“ („Le Différend“)[86], kurį Lyotardas vadina savo filosofijos knyga ir kuriame apibendrinti jo stebėjimai, pastabos ir mintys. Refleksijos sunumeruotos ir sugrupuotos į sekcijas su nuorodomis į tekstus bei autorius, kuriems jos skirtos: Protagorui, Gorgijui, Antistenui, Gertrūdai Stein, Aristoteliui, Hegeliui, Lévinui, Kantui. Duodamos nuorodos, kaip suprasti dalyką, klausimą, problemą, kontekstą, intenciją, žanrą, stilių ir t. t.

Šiame darbe Lyotardas toliau klausia, ar po Osvencimo išvis įmanoma filosofija ir kaip įmanoma teisingumo filosofija? Osvencimas – tai apšvietos pabaigos ženklas. Lyotardo tikslas – išplėsti

teisingumo sritį: reikia atskleisti ir sunaikinti kasdienybėje įprastą ir sistemingai slepiamą netiesą. Norint suprasti, kaip jis suvokia teisingumo galimybę, reikia apžvelgti Lyotardo postmodernizmo koncepciją.

Lyotardui būdinga atsisakyti daugelio vartotų sąvokų. Savo darbus, parašytus prieš „Ginčą", jis vertino kaip per ankstyvus ir nebrandžius. Postmodernizmo sąvoką Lyotardas vartoja daugelyje savo darbų, neatsisako jos ir „Ginče". Postmodernizmu jis vadina ne periodą, einantį po modernizmo, bet laiko figūrą. Postmodernumą reikia suprasti kaip susvetimėjusį laikiškumą, esantį prieš modernizmą ir konstituojantį jį, visada numatant, kad modernizme glūdi jo radikalaus peržiūrėjimo galimybė.

Postmodernybe Lyotardas pavadina ne naują epochą, bet visuomenės būseną po to, kai yra pasibaigę didieji pasakojimai, t. y. dingęs tikėjimas jais. Daugiausia čia turima galvoje naujųjų laikų projektai, kuriems buvo būdinga tendencija visus mažuosius pasakojimus arba diskurso formas padaryti priklausomus nuo vieningo, homogenizuojančio pasakojimo diktato (krikščionybės, apšvietos, kapitalizmo, socializmo, technikos ir kt.). Tuo tarpu Lyotardas orientuojasi į XX a. meninį ir mokslinį avangardą, pasisakantį už pliuralistinį tikrovės suvokimą ir abejojantį bet kokiais visumos modeliais. Priešingai dažnai pasitaikančiam nesupratimui, kuris lydi mėginimus įtvirtinti postmodernizmo sąvoką, Lyotardas pabrėžia, kad ji reiškia modernizmo transformaciją.

Lyotardo postmodernizmo teorijos centre yra didžiojo pasakojimo *(grand récit; métarécit)* sąvoka, apibūdinanti naujųjų laikų filosofijos ir Vakarų racionalumo modelį. Pirmiausia tai pasakytina apie apšvietos epochos pažangos sampratą, kulminuojančią Hegelio filosofijoje. Postmodernybei būdingas tikėjimo didžiuoju pasakojimu praradimas. Skirtingai nuo Frankfurto mokyklos atstovų mėginimų negatyviai ir kritiškai iš naujo įvertinti dialektikos galimybes modernybės rėmuose, postmodernizmo atstovai (Lyotardas) laiko, kad didžiojo pasakojimo žlugimas užleidžia vietą ma-

žiesiems pasakojimams *(les petites histoires)*. Įvairūs kasdieniniai kalbos žaidimai ir jų kalbos elementų pragmatika atveria naujas galimybes suvokti skirtumus, būti jiems jautriems. Lyotardo kalbos žaidimų įvairovė yra gimininga Wittgensteino kalbos žaidimams. Be to, kalbos žaidimų įvairovę Lyotardas sieja su Kanto mokymu apie žmogaus sugebėjimus, pabrėždamas skirtingumą. Lyotardas pasirenka Kantą sąjungininku, kad išvengtų Hegelio absoliutaus žinojimo vienodybės ir sąvokos dialektinės saviraidos. Skirtumo vardan jis pradeda kovą prieš tai, kas vieninga, kad atskleistų tai, kas skirtinga, ir akcentuotų *différends*.

Lyotardo išvadose pasigirsta mintis, kad „Dievas buvo visagalis autorius, bet jis mirė; dabar niekas nežino pasakojimo". Tai lakoniška formulė apibrėžti procesui, kurį Nietzsche aprašė kaip europinį nihilizmą. Didieji pasakojimai suyra, nes postmodernybės būviui būdingas visumos, totalybės susiskaidymas. Išnykstant centrui, išnyksta visumos pagrindas. Taigi esame liudininkai, kaip išnyksta apšvietos tikėjimas pažangos galimybe, idealistine Hegelio dvasios teleologija ir istorinės prasmės hermeneutika.

Hegelio idealistinė istorijos samprata yra paskutinis bandymas išsaugoti istorijos proceso vienovę: bendroji dialektinio perėjimo logika pasirodo silpnai argumentuota. Istorijos proceso vienovė yra susijusi su laiko ignoravimu; kai tik laikas atskleidžiamas kaip neatskiriama istorijos proceso dalis, pasaulio istorija išsiskaido į daugybę istorinių pasaulių. Į šių pasaulių santykių apibūdinimo pirmąjį planą išeina ne homogeniškumas ir nenutrūkstamumas, bet kaip tik įvairumas, skirtybė ir pertrūkis. Skirtybė ir pertrūkis sąlygoja įvairių požiūrių pliuralizmą. Postmodernusis požiūris suvokia, kad visuma susidaro dėl vieno atskiro momento absoliutizavimo ir kito priespaudos redukavimo. Nei ontologiniai, nei gnoseologiniai pagrindai kalbai nebėra svarbūs.

„Postmoderniajame būvyje" Lyotardas kalba apie mokslo laimėjimus, skelbusius pagrindų krizę: Einsteino reliatyvumo teoriją, Heisenbergo neapibrėžtumo principą ir Gödelio tezę apie ne-

galimumą visiškai formalizuoti teorijos. Šie atradimai pakeitė supratimą apie homogenišką žinijos struktūrą, o kartu į pirmąjį planą iškilo heterogeninis principas.

Jei nėra bendro dėsnio, kalba suyra į frazes, ir jos įgauna įvykio pobūdį. Be to, nėra ir negali būti dėsnio, kuris nulemtų, kad frazės turėtų būti jungiamos taip, o ne kitaip, frazių ryšys tampa nekontroliuojamas. Lyotardas skiria dėsnius, nusakančius frazių režimą ir jų ryšį, ir santykių atmainas, apibūdinančias diskurso žanrus. Filosofų uždavinys – sukurti šiuos dėsnius, liudyti tai, kas yra ginčo objektas *(différend)*. Filosofo santykis su kalba tampa strateginis. Lyotardas primena Aristotelio pateikiamą pavyzdį: teisėjo sugebėjimas spręsti priklauso anaiptol ne nuo teorijos, kuria jis remiasi, t. y. ne nuo epistemos, bet nuo paties sugebėjimo spręsti, t. y. nuo *technē*.

Ginčas *(le différend)* reiškia susidūrimą bent dviejų nuomonių, tarp kurių nėra bendro pagrindo. Jei šis susidūrimas būtų suprastas kaip kasdieninis skirtingų nuomonių konfliktas, išsprendžiamas bendro dėsnio pagalba, tai vienai iš veikiančiųjų pusių būtų padaryta žala. Toks meta-dėsnis neįmanomas. Vietoj *consensus* atsiranda *dissensus*. Dėl didžiųjų pasakojimų sunykimo ir meta-dėsnių negalimumo teisingumas šiandien yra tapęs problemišku.

Lyotardas mano, kad sąvoka „modernybės perrašymas" geriau atskleidžia šiandienos epochos ypatumus negu tokios sąvokos kaip postmodernybė ar postmodernizmas, nes, pirma, priešdėlis „post" yra perdirbtas į „per", o tai geriau leksikos požiūriu, o antra, sintaksiškai jis jungiamas prie veiksmažodžio, o ne daiktavardžio. Rezultatas – „prieš" ir „po" neatskiriami ir nieko neklausiama apie dabartį. Tai leidžia išvengti keblios padėties ką nors apibrėžti, identifikuoti kaip „dabar", nes, pasak Lyotardo, to iš tiesų neįmanoma padaryti – visada tai būna arba per anksti, arba per vėlai. Modernybės perrašymo sąvoka leidžia išvengti modernybės ir postmodernybės istorinio gretinimo santykių „prieš" ir „po" plotmėje. „Veikiau, – pabrėžia Lyotardas, – turėtume sakyti, kad

modernybė visuomet numato postmodernybę, nes modernybė, modernus laikiškumas visada slepia savyje išėjimą anapus savęs į būvį, skirtingą nuo jos".[87] Kad išvengtų bendro teoretizavimo, Lyotardas kalba apie pasakojančią vaizduotę. Bendra teorija, kad ir kokia moksliška ir objektyvi ji būtų, yra ne kas kita, kaip slaptas pasakojimas *(narrative)*. Veikale „Pagoniškos instrukcijos" (1977) pasakojančios vaizduotės sąvoka vartojama demaskuoti teorijai kaip didžiajam pasakojimui *(Maîtrerécit)*, slopinančiam mažuosius pasakojimus. Lyotardas pabrėžia, kad tikrasis kiekvieno pasakojimo patvirtinimas – ne kokia nors totalizuojanti tikrovė, bet tik kiti pasakojimai. Todėl jis pataria tapatybės sąvoką pakeisti skirtybės sąvoka. Tačiau teorijos suskaidymas į mažųjų pasakojimų aibę *(multiplicity)* nereiškia klaidžiojimo savireflektuojančių veidrodžių labirinte. Jis nenuveda pasakojimo iki parodijos. Lyotardas jau nuo aštuntojo dešimtmečio vidurio pabrėžia mažųjų pasakojimų arba postmodernių apsakymų modelio ryšį su etinio teisingumo sąvoka. R. Kearney išreiškia mintį, kad pasakojimų ir istorinio teisingumo sąsajos ieškojimai, galimas daiktas, glūdi Lyotardo fenomenologinėje praeityje, kurioje didelę įtaką jam darė Merleau-Ponty.[88]

Su tuo yra susiję ir teoriniai sunkumai, kuriuos patiria Lyotardas. Didžiojo pasakojimo sąvokos, kuri hierarchiškai surikiuotų mažuosius pasakojimus, atsisakymas verčia Lyotardą pripažinti skirtingus požiūrius. Iškyla problema, kaip kalbėti apie teisingumą, tiesą ir meną apskritai. Vietoje suvienodintų požiūrių viseto turime įvairių požiūrių skirtybes. Lyotardo prieštaravimas – tai prieštaravimas tarp teisingumo įvairovės ir įvairovės teisingumo.

Su panašia problema susiduria ir Jurgenas Habermasas, pasisakantis už grįžimą prie apšvietos projekto kaip vienintelio galimo tiesos, teisingumo ir laisvės užtikrinimo dabarties visuomenėje. Kaip ir Lyotardas, Habermasas subjekto filosofiją pakeičia intersubjektyvumo filosofija, tiksliau – kalbos filosofija. Kritinė teorija perkelia racionalumo problemą į kalbos sritį. Racionalumą Habermasas supranta plačiai ir netapatina vien su moksliniu, kal-

ba ir apie teorinį, praktinį, estetinį racionalumą. Kad pagrįstų žmonių komunikacijos galimybę, Habermasui tenka griebtis *consensuso.* Lyotardo pažiūros neretai lyginamos su Habermaso pažiūromis. Abu pasisako postmodernizmo/modernizmo tema, diskutuoja su marksizmu dėl istorijos sampratos ir jį kritikuoja. Bet, skirtingai nuo Habermaso, Lyotardas mano, kad šiandien nebegalime kalbėti apie apšvietos projekto tąsą – jis esąs likviduotas. Taip pat, skirtingai nuo Habermaso, Lyotardas randa daug produktyvių dalykų vėlyvojoje Heideggerio filosofijoje. Teisingumą Lyotardas sieja ne su visuomenės *consensusu,* bet su *dissensus* įvairove ir jos įteisinimu.

Lyotardas pataria kultivuoti skeptikų fabulas, kuriose atmetama unifikuojanti galios darna *(consensus).* Šie mažieji pasakojimai gali suskaidyti tikrąją teoriją. Šitaip Lyotardas vertina feminizmo judėjimą, akcijas už kalinių teises, fermerių, studentų maištus, prostitučių teisių gynėjus ir kt. Mažasis pasakojimas Lyotardui atrodo savaime pakankamas: panašiai kaip vaizduotė Kanto „Praktinio proto kritikoje", jis neturi tikslo, arba, kitais žodžiais tariant, yra pats sau tikslas. Mažasis pasakojimas nepriklauso nuo teorijos, jis veikiau turi meno kūrinio statusą. Teorijos tiesa konfrontuojama su mažojo pasakojimo tikroviškumu.

Lyotardas pasisako už kultūrą, kuri būtų atvira pasakojimų pliuralumui. Tokioje kultūroje „tauta egzistuoja ne kaip Subjektas, bet veikiau kaip tai, kas sukaupia tūkstančius pasakojimų, ir bergždžių, ir rimtų, ir leidžia juos kartais jungti į ilgesnius pasakojimus, o kartais – savo ruožtu – išsiskaido į paskirus elementus, kurie vis dėlto daugiau ar mažiau tebesilaiko kartu, sudarydami kažką, ką vadiname pilietinės visuomenės kultūra"[89]. Teisinga visuomenė – tai visuomenė, gerbianti bendrybės jėgą *(power of the common).* Tačiau tai nereiškia, kad mažieji pasakojimai būtų kildinami iš kokios nors bendros pradžios. Kaip tik atvirkščiai, nepriklausomų pasakotojų požiūrių įvairovės labui Lyotardas atsisako trans-

cendentalinio pasakojimo pagrindo, šitaip pateikdamas postmodernios pagonybės modelį.

Menas jau nebelaikomas visuomenės gyvenimo dialektine priešybe, jis virsta pagrindine postmodernaus pasaulio tyrinėjimo priemone. Kartu menas nebėra kritiškas, utopiškas visuomenės atžvilgiu, tai gyvenimo skatintojas, visuomenę drąsinanti sistema, tikrovės tyrinėjimo zondas.

Etinio laiko *(temps l'éthique)* privilegijuota atmaina yra akimirka. Laisvos valios poveikis visada tiesioginis, čia neįmanomas pakartojimas, taip pat papildymas. Gryna, laisva valia sąlygoja pareigą, tačiau ji yra ne kas kita, kaip pradžia *(commencement)*. Lyotardas rašo: „Nėra moralės diachronijos. Grynas etinis laikas yra frazės akimirka, kuri kartu, kiekvienam tinkamu būdu, atskleidžia ir pareigą, ir skolininką (o galbūt ir tai, į ką nukreipta pareiga, – aš privalau galėti)".[90] Lyotardas skiria ypatingą dėmesį etinio laiko nerišlumų apibūdinimams, kaip tik ten jis ieško pasipriešinimo šaltinio unifikavimui, siekiančiam panaikinti kalbos praktikų įvairovę. „Dabar" akimirka *(maintenant)*, akimirksnis *(instantanée)* – tai laiko dalis, kurioje susikerta įvairios veiklos, požiūrių, laiko tęstinumo galimybės. „Dabar" – ne tik vieta, kurioje ateitis jau nebėra ateitis, o praeitis dar nėra praeitis. Ji taip pat „vieta", kurioje laisva valia pasirenka save, nes tik „dabar" akimirką ji yra laisva nuo ateities ir praeities determinacijų. Kad toks pasirinkimas būtų įmanomas, būtina žiūrėti į „dabar" ne kaip į „elementą" linijiniame visuotinės istorijos laike, bet kaip į įvairių pradžių kompleksą, priešingų, skirtingų galimybių serijų sankirtą, frazių visumos aktualizavimo tašką. Įvairovė atitinka „dabar" prigimtį. Iš esmės mes pasirenkame nuolatos, kas akimirką, tiesiogiškiau, negu gebame tai suvokti. Gali būti, kad nesugebame sučiupti galimybės, kurią mums dovanoja akimirka, tačiau gyvenimo žaidime ši galimybė daugiau niekada nepasirodys.

Prancūzų kalboje „dabar" akimirka vadinama *„maintenant"*, ir čia galime išgirsti du žodžius – *„mains"* ir *„tenir"*, kurie lietuviš-

kai reiškia „turėti rankose". Lyotardui „dabar" akimirka – tai tarpsnis, kurio metu įvyksta pasirinkimas to, kas yra dabar. Lyotardas ieško ne ontologinių ar epistemologinių „yra" pagrindų, o tik procesinės jo prigimties – to „dabar", kuris „yra". Jis bando priartėti prie šio „dabar" įvairiais keliais: ir apibūdindamas kaip neįsivaizduojamą dalyką, kurį sieja su kilnumo estetika, ir skleisdamas kaip frazę-įvykį.

Pirmąjį kelią Lyotardas pasirenka straipsnyje „Kilnumas ir avangardas", kur pasinaudoja avangardininko Newmano patirtimi. 1950–1951 metais Newmanas nutapė paveikslą, kurį pavadino *Vir Heroicus Sublimis.* Savo pirmąsias tris skulptūras, sukurtas septintojo dešimtmečio viduryje, Newmanas pavadino „Čia I", „Čia II", „Čia III". Kitų paveikslų pavadinimai: „Ne ten", „Čia", „Dabar", „Esi". 1948 metų gruodyje Newmanas parašė esė „Kilnumas yra dabar".

Kaip suprasti kilnumą, kilnaus objekto išgyvenimą „čia ir dabar"? Ar šiam jausmui nėra esminga kaip tik tai, jog jis apeliuoja į kažką, ko neįmanoma parodyti arba atvaizduoti (Kantas pasakytų: *darstellen*)? Trumpame, nebaigtame tekste „Prologas naujai estetikai", datuojamame 1949 m., Newmanas rašė, kad savo tapyba jis reiškė ne „manipuliaciją erdve ar atvaizdu, bet laiko jausmą". Be to, pridūrė, kad turi omenyje ne laiką, kuriam būdingas nostalgijos jausmas, drama, rėmimasis istorija, įprastinės tapybos temos. Po šio neiginio tekstas nutrūksta. Lyotardui šis pertrūkis atrodo reikšmingas: jis numatąs kitokią „dabar" sampratą.

Apie kokį laiką norėjo kalbėti Newmanas, kokį „dabar" jis turėjo omenyje? Jo draugas ir darbų komentatorius Tamasas B. Hessas buvo įsitikinęs, kad Newmano laikas buvo *Makom* arba *Hamakom* hebrajų tradicijoje – „čia", „vieta", „taškas" *(there, the site, the place)* – vienas iš žodžių, kuriuos Tora priskyrė Viešpačiui, kurio neleidžiama pavadinti vardu. Lyotardas rašo: „Per mažai žinau apie *Makom,* kad įsitikinčiau, ar Newmanas turėjo galvoje kaip tik tai. Bet kas gi žino pakankamai daug apie „dabar"? Newmanas

tikrai galėjo negalvoti apie „dabarties akimirką“ *(présent instant),* kurią kas nors stengiasi sulaikyti tarp praeities ir ateities, prieš praeičiai ir ateičiai ją suryjant. Šis „dabar“ yra viena iš laikinės ekstazės formų, kuri nagrinėjama nuo Augustino ir ypač nuo Edmundo Husserlio laikų pagal tą minties raidos liniją, kuri mėgino tyrinėti sąmonės konstituojamą laiką. Newmano „dabar“, kuris yra ne kas kita, kaip „dabar“, sąmonei yra svetimas ir negali būti konstituojamas. Veikiau jis suskaido sąmonę, atima iš jos sostą; sąmonė nepajėgia formuluoti šio „dabar“ ir pati priversta užmiršti, kad galėtų konstituoti save. Newmano „dabar“ yra tai, ko nesugebame formuluoti, tai, kad kažkas nutinka *(das etwas geschiet).* O veikiau ir daug paprasčiau, kad tai nutinka... *(das es geschiet).* Ne didelis įvykis, apie kurį praneša informacijos priemonės, netgi ne mažas įvykis. Tiesiog atsitikimas“.[91]

Lyotardui atskaitos taškas yra „dabar“ kaip atsitikimas. Žmonės, apdovanoti kalba, visada yra taip įjungti į situaciją, kad nepajėgia apie tai pasakoti. Visuomet galima užduoti klausimą: iš kur jūs žinote, kad šitokia situacija buvo ir kad ji nėra tik kalbančiojo vaizduotės vaisius? Lyotardas pabrėžia, kad kalbos apie tai, kas įvyks arba ką tai galėtų reikšti, nepraplečia nei prasmės, nei tikrovės sferos. Prieš klausiant „kas yra“ ir „ką tai reiškia“ *(quid),* tai pirmiausia turi atsitikti *(quod).* Įvykis atsitinka iki to, kai tai įvyksta kaip klausimas, ir tik tada įmanoma paklausti: ar vyksta viena, ar kita; ar tai viena, ar kas nors kita; ar tai įmanoma kaip viena ar kita?

Įvykis, atsitikimas, kurį Martinas Heideggeris vadino *ein Ereignis,* yra be galo paprastas, bet prie šio paprastumo galima priartėti tik per intymumą *(state of privation).* Jį Lyotardas vadina minties nusiginklavimu. Esti filosofijos, tapybos, politikos, literatūros tradicijos ir institucijos. Šios „disciplinos“ turi ateitį, yra įformintos mokyklų, programų, projektų ir pakraipų. Mintis dirba su tuo, kas jau sukurta, ji bando tai reflektuoti ir įveikti, stengiasi vadovautis tuo, kas jau mąstyta, rašyta, tapyta ar socializuota, kad sietų su

tuo tai, ko dar nėra buvę. Šis procesas esą pažįstamas, tai mūsų kasdieninė duona. Tačiau tai karo duona.

Visos intelektualinės disciplinos ir institucijos teigia, kad ne viskas jau pasakyta, parašyta arba pažymėta, kad jau girdėti arba ištarti žodžiai dar nėra paskutiniai. Po sakinio, po spalvos seka kitas sakinys, kita spalva. Tačiau visi įsivaizduoja, kad gali suprasti ir valdyti šį procesą remdamiesi dėsniais, kurie sąlygoja vieno sakinio, vienos spalvos ryšį su kita, dėsnius, kurie galioja būtent šiose praeities ir ateities institucijose. Mokykla, programa, projektas sąlygoja, kad po šio sakinio eina kitas sakinys, be to, laiko jį būtinu, o kitokį sakinį – negalimu. Tai pasakytina tiek apie tapybą, tiek ir apie mąstymo veiklą; šiuo atžvilgiu nėra itin didelio skirtumo tarp avangardo manifesto ir kokio nors dalyko programos dailės mokykloje *(École des Beaux-Arts).* Abiem atvejais manoma, kad yra teisiškai nuspręsta, kas atitinka jų pačių nustatytą tvarką ar jos neatitinka, taigi ir tai, kas apskritai vyksta. Tačiau abiem atvejais pamirštama, kad niekas neįvyksta ir negali įvykti be žmogaus dalyvavimo. „Šis sakinys" gali būti paskutinis, bet „šią duonos riekę" reikia užsidirbti kasdien.

Su lingvistiniu posūkiu Vakarų filosofijoje, pasak Lyotardo, siejama „filosofo valanda" *(l'heure de philosophe).* Ji ateina tada, kai visiems įgrysta teorija ir užplūsta apgailėtinas silpnumas, tačiau klausimas, kaip sieti „šį čia" su „tuo čia", lieka ir netgi tampa vis aštresnis.

Lyotardo nuomone, sąsajos klausimas sprendžiamas „dabar", o tai yra ir „etinės frazės" *(la phrase éthique)* ištarimo laikas. Etinė frazė – tai idėjos ženklas, ji neturi tęsinio. Tačiau frazė reikalauja tęsinio, o kartu būtina, kad paskui vieną frazę sektų kita. Klausimas apie frazių sąsają tampa esminiu, ir „dabar" yra akimirka, nusakanti frazių ryšį *(enchaînement).*

Lyotardas klausia, kaip įveikti pertrūkį, kaip įteisinti tąsą? Wolfgangas Welshas, nagrinėjantis Lyotardo „ginčo" filosofiją glaudžiame ryšyje su Martino Heideggerio, apibūdina šį pertrūkį kaip

„*Ereignis* vietą“. Mūsų rankose yra frazių ryšys, ir nuo to, kaip sugebėsime susieti frazes, priklausys frazės etiškumas „čia“ ir „dabar“, kaip ir tai, ar surišime „mazgą“ etiniame laike: klausimas liečia nenutrūkstamumą pertrūkyje. Lyotardas rašo: „Tiesiog niekada nežinoma, kas yra *Ereignis*“.[92]

Lyotardo *Ereignis* samprata remiasi tuo, kad kalbos nenutrūkstamume kalbinė įvairovė numato pertrūkio momentus, kuriuos reikia įveikti. Jis rašo: „Vienintelis neįveikiamas momentas, į kurį atsimuša ekonominio žanro hegemonija, tai frazių režimų ir diskurso žanrų heterogeniškumas; tai, kad nėra „kalbos“ ir „būties“, bet yra įvykiai“.[93] Kalbos įvykis nesietinas nei su žmonių valia, nei su jų sąmone, o tik su ginčo *(différend)* mechanizmu.

Ir Ludwigui Wittgensteinui, ir Martinui Heideggeriui Lyotardas priekaištauja dėl to, kad jų kalbos sampratoms būdingas antropocentrizmas. Kalba yra iki žmogaus, kalbos žaidimas – ne žmogaus valioje, žmogus tik įsijungia į jį. „Su kalba nežaidžiama... Ir šia prasme nėra kalbos žaidimų. Pastatyta suma priklauso nuo diskurso žanrų. Kai šių taisyklių laikomasi, kalbame apie sėkmes. Iš čia – konfliktai. Bet konfliktai kyla ne tarp žmonių ar kitų būtybių; juos veikiau sukelia frazės. Šiaip jau pripažįstama viena kalba; kalba, natūraliai sutarianti su savimi, „komunikuojanti“, kurią, tarkime, atgaivina tik troškimai, aistros, žmonių siekiai. Antropocentrizmas. Kalbos materija dar laukia savo reliatyvumo ir kvantų teorijos. Kad ir koks būtų šis mokymas, kiekviena frazė iš principo didina ginčo *(différend)* dalį *(l'enjeu)* diskurso žanrų žaidime. Ginčas prasideda nuo klausimo apie kiekvieną frazę lydintį ryšį. Šis klausimas išplaukia iš nebūties, kuri „atskiria“ šią frazę nuo sekančios“.[94] Šitaip Lyotardas pasisako prieš instrumentalizmą suprantant kalbą, kuris redukuoja kalbą į jos komunikacinę funkciją arba perkelia akcentą į informacijos technologijas.

Lyotardas pabrėžia, kad „dabar“ kaip „nepertraukiamos laikiškos ekstazės pradžios“ samprata būdinga modernybės įlaikinimo koncepcijai. Laiko samprata čia siejama su subjekto samprata. Hus-

serlio fenomenologijoje išlaikomas ryšys tarp transcendentalinio subjekto ir gyvosios dabarties. Lyotardas bando išsilaisvinti iš subjekto filosofijos įtakos. Ieškodamas adekvačios žmonių bendrumo sampratos, jis atkreipia dėmesį į kalbą.

Jis pabrėžia, kad Aristotelis, apibūdindamas „dabar“ prigimtį, anaiptol nesikreipia į subjektą. Kas yra „dabar“? Negalime sakyti, kad „dabar“ yra dabar, jis visada arba per anksti, arba per vėlai. „Dabar“ savaime nėra pakankamas *(le maintenant est justement ce qui ne se maintient pas).* Taigi nėra pagrindo manyti, kad iš „dabar“ galėtume kildinti įvairių laiko momentų ryšį, t. y. laiko konstituavimąsi. Lyotardas nurodo, kad Aristotelis atkreipia dėmesį į „dabar“ ne tik kaip į tai, kas yra skaičiavimo *(nombre)* pagrindas, jis dar ir klausia: ar esama ko nors, kas virsta kitu? Lyotardas akcentuoja „dabar“ kaip įvykį: „Kaip buvinys, kaip tai, kas yra „šiuosyk“, „dabar“, suvokiamas kaip atvejis *(occurence),* kaip įvykis *(l'événement).* Aš sakau: įvykis-frazė“.[95]

Lyotardas metodiniais sumetimais išeities tašku pasirenka kalbos filosofiją. Šiandienos situacijos negalima apibūdinti kaip homogeniškos, ji iš principo heterogeniška. Tačiau šį heterogeniškumą vis dėlto privalu fiksuoti kiek įmanant tiksliau. Kalbos filosofija šiuo atveju yra puiki pagalbininkė, nes visos gyvenimo formos atsispindi kaip kalbos formos. Be to, kalba yra idealus tyrinėjimo laukas, abejonių nekelianti teritorija. Nors Lyotardas poststruktūralistas ir postmodernistas, jis vis dėlto nepraranda kartezinio polinkio į tai, kas neabejotina. Pagrindines išvadas Lyotardas išsako programiškai aiškiai.

Lyotardo kalbos koncepcija daugiausia skirta išvadoms analizuoti. Išvadų reguliavimo formos yra susijusios su argumentacija, aprašymu, pasakojimu, klausimu. Jos sąlygoja išvadų ir kalbos vyksmą. Argumentacija lemia išvadų pagrindimą, bet nesuteikia galimybės aprašyti dėsnį. Kaip diskurso formas Lyotardas skiria gebėjimą vesti dialogą, mokyti, taisyklingai kalbėti ir t. t. Frazės

visada priklauso nuo įvairių dėsnių, nes diskurso žanras kaskart turi kitą tikslą.

Neįmanoma kalbėti nesusiduriant su netaisyklingumu: kiekviena frazė turi keletą struktūriškai skirtingų galimybių ją tęsti. Ji duota ne viename diskurso žanre, pavyzdžiui, dialoge (be to, ir čia yra įvairių galimybių), bet gali pereiti į kitas diskurso formas. Tačiau kažkas turi nuspręsti, kaip tai įvyksta, nes šiaip jau tęsinio pasirinkimo galimybės vienodos. Kritiškais atvejais nėra jokių pasirinkimo kriterijų, nes nėra nei universalių dėsnių, kurie abejonėms iškilus verstų tęsti kaip tik šią sakinių reguliavimo sistemą, nei nėra nurodyta, kam teikiama pirmenybė, nei kokio ypatingo konflikto atveju įmanoma pasirinkti heterogeninio tęsinio formą. Skirtingi diskursai iš tiesų yra visiškai nevienodi, jie nėra įvairūs „vieno ir to paties" tipai. Dialogas nėra forma, kuria išsakomos išvados apie teises. Negalima, kad vienas diskurso būdas atstotų kitą arba jam atstovautų.

Čia prisideda dar tai, kad teigiamai išsprendus konfliktą konkretaus diskurso atveju, tuo pat metu kitų į konfliktą įveltų diskursų atžvilgiu elgiamasi neteisingai. Paisant žanro specifikos, kiekvienam diskursui taikomi kitokie dėsniai, tačiau ta pati specifika neleidžia pritaikyti specifinių įvairių žanrų dėsnių. Taigi žanrų konflikto atveju vieno žanro specifinio dėsnio taikymas neišvengiamai žeidžia teisingumą. Kadangi nėra pagrindo jokiam visuotinai privalomam dėsniui, tai kiekvienas dėsnis yra susijęs su konkrečiu diskurso pavidalu, o kalba neišvengiamai būna neteisi. Perėjimas nuo vieno diskurso pavidalo prie kito visada yra savivalės momentas. Tai sukelia sunkumų, nes kiekvienas pasirinkimas yra susijęs su išaukštinimu ir represija.

Šios problematikos negalima atsikratyti vilkinant pasirinkimą, nes laiko dėsnis lemia, kad ir atidėtas tęsinys-tylėjimas – yra tęsinys. Galimybės yra heterogeniškos, todėl jų neįmanoma nei pakeisti vienos kita, nei padaryti priklausomų nuo dėsnio, kuris jas

pagrįstų ir būtų pasirinkimo kriterijumi. Meta-dėsnių (aukščiausio principo, Dievo, valdovo, teismo, policijos ir pan.) trūkumas sudaro Lyotardo koncepcijos esmę.

Ši situacija neišsprendžiama: kadangi nėra kalbos apskritai, o tik diskurso pavidalų pliuralumas ir frazių valdymo sistema, išvengti konfliktų neįmanoma. Ginčas neišsprendžiamas, nes jis – kalbos sampratos padarinys; principinis heterogeniškumas ir visuotinis teisingumas nesuderinami.

Ginčas skiriasi nuo bylinėjimosi, tai konfliktas mažiausiai tarp dviejų šalių, kurio neįmanoma teisingai išspręsti, nes nėra dėsnio, vienodai tinkamo abiem pusėms: tai, kas vienai pusei yra tiesa, nenumato, kad antroji būtų neteisi.

Lyotardas formuluoja problemą taip: pirma, neįmanoma išvengti konfliktų, nes neįmanoma išlikti indiferentiškam, atidėti pasirinkimą; antra, nėra universalaus diskurso žanro, kuris galėtų reguliuoti šiuos konfliktus. Be to, mintis, pažinimas, politika, istorija ar būtis yra įtrauktos į žaidimą. Todėl Lyotardas kritikuoja pagrindines prielaidas, kurias humanizmas ir humanitariniai mokslai pripažino ir kultivavo šimtus metų, kitaip tariant, kad yra žmogus ir kalba, kurią žmogus naudoja savo tikslams. Jomis remiasi ir klaidingas žmogaus tikėjimas tuo, kad jeigu nesiseka pasiekti tikslų, reikia geriau kontroliuoti kalbą.

Lyotardas bando parodyti, kad kiekvienas žmogus dalyvauja diskusijoje apie bendros egzistencijos prasmę. Jau fenomenologijos problemoms skirtame darbe Lyotardas ypač pabrėžė istorijos problematiką: „Atimti iš istorijos reikšmę – tas pats, kaip atimti iš jos tiesą ir atsakomybę už politiką, sutikti, kad Pasipriešinimo judėjimo dalyvis žudydamas nėra teisesnis už kolaborantą, – pritarti, kad „tikslas pateisina priemones“, kaip sakoma žinomoje formulėje, nes tuomet kelias į tikslą, kurį nusako subjektyvus ir nepatikrintas projektas, galėtų eiti bet kuria kryptimi – visuotinė žmonių laimė ir laisvė galėtų būti pasiekta su nacizmo ir Osvencimo

pagalba. Istorija rodo, jog taip nėra. Mes ne tik turime pripažinti, kad smurtas neišvengiamas todėl, kad ateitis atvira ir „ją reikia įgyvendinti“; reikia taip pat pripažinti, jog kai kurie smurto būdai labiau pateisinami, negu kiti <...> taip mes suprantame ne tik pačią istoriją (kuri yra abstrakcija), bet situacijai pavaldų individualų projektą <...> „vidinę, statistinę reikšmę“. Tokios istorinės situacijos reikšmę sąlygoja reikšmė, kurią individai skiria sau ir kitiems laiko pjūvyje, vadinamame „dabartimi“. Istorinės situacijos reikšmė yra koegzistencijos esmė arba *Mitsein;* istorija yra todėl, kad žmonės egzistuoja kartu – ir ne kaip uždari molekuliniai subjektyvumai, sujungti vienas su kitu, bet kaip būtybės, artėjančios viena prie kitos kaip savo tiesos terpės“.[96]

Vėlesnieji Lyotardo darbai taip pat daugiau ar mažiau skirti klausimui apie tai, kaip šiandien įmanomas prasmingas žmonių koegzistavimas. Jis rašo, kad Kanto trečiąją „Kritiką“ ir istorinius politinius tekstus (ketvirtąją „Kritiką“), taip pat Wittgensteino „Filosofinius tyrinėjimus“ bei po mirties išspausdintus tekstus reikia suprasti kaip modernizmo ir postmodernizmo epilogus. Pasak Lyotardo, šie darbai reiškia universalizmo saulėlydį ir sprendžia klausimą, kaip šiomis aplinkybėmis įmanomas teisingumas ir tiesa. Lyotardas rašo: „Viršjuslinio prado prigimties problemą reikia formuluoti taip: kaip įmanoma etinių frazių visuma? Kantas įveda terminą žmoniškumas *(l'humanité).* Žmoniškumo sąvoka nusako ne kritinį diskursą (perdėm ne „deduktyvinį“), bet antropologiją (kantiškąja šio žodžio prasme)“.[97]

Lyotardas pabrėžia, kad kiekvienas turi dalyvauti frazių susiejime ir nuo kiekvieno politikos (jokia politika – tai bloga politika) priklauso tai, kaip susietos šios frazės. Šį klausimą kiekvienas išsprendžia „dabar“: „Kaip elgtis dabar?“

Mąstymo ir politikos santykiams Lyotardas ypač atsideda darbe „Heideggeris ir žydai“[98]. Dažniausiai mąstymas veikia užmaršties režimu. Heideggeris mąstytoją apibūdina ne kaip tą, kuris duo-

da įsakymą *(Führer),* bet kaip tą, kuris saugoja *(Hüter).* Lyotardas mąstymo kriterijumi paskelbia pamiršto prisiminimą, tai, kas visada lieka nemąstyta anapus minties, tai, apie ką neįmanoma mąstyti. Pasak Lyotardo, teisingumas reikalauja, kad tauta būtų apibrėžta pagal žydų tautos pavyzdį – tai yra kaip nepaliaujamas iškeliavimas *(exodus)* ir požiūris į įstatymą (į kurį jie stengiasi, bet niekada nėra sugebėję tinkamai atsakyti).

5. Nancy: koegzistencija, prasmė, blogis

Mums tenka daug kartų girdėti, kad epocha yra užmiršusi tikrąją filosofiją, jos tiesioginius uždavinius ir sveiką refleksiją. Iš teisybės ji labai dažnai yra tik kvietimas prie tvarkos, o tai liudija priešingą dalyką: esame pamiršę, kas iš tikrųjų yra filosofija, kuo ji pavirto ir ką su ja (ar jos labui) reikėtų daryti.

Jeanas Lucas Nancy *„Filosofijos užmiršimas"*

Mūsų laikais baigiasi refleksijos epocha Vakarų istorinėje tradicijoje. Kas bus po jos, kas pakeis epochą, kurioje dominavo vaizdiniai? Jeanas Lucas Nancy iškelia šiuos klausimus ir, stengdamasis suprasti subjektą, laiką, istoriją, filosofiją, mėgina į juos atsakyti. Jo nuomone, nūnai apie egzistenciją, prasmę ir laisvę reikia klausti ne užmirštant istoriją, bet turint omenyje filosofijos, pasaulio, istorijos ir subjekto pabaigos prielaidą.

Jeanas Lucas Nancy (g. 1940 m.) priklauso prie prancūzų viduriniosios kartos filosofų. Jis yra Strasbūro Humanitarinių mokslų universiteto profesorius, tyrinėjimų centro „Filosofija, mokslas apie kalbą ir komunikaciją" direktorius, kitų mokslinių programų (pvz., „Europos geofilosofija") vadovas, vienas iš Internacionalinio filosofijos koledžo Paryžiuje vadovų. Kartu su Jacques'u Derrida, Philippe'u Lacoue-Labarthe'u, Sara Kofman jis organizavo ne vieną tyrinėjimų temą („Filosofija ir švietimas", „Veikianti filosofija" ir kt.). Nancy yra buvęs Filosofinio politikos tyrinėjimo centro *(Centre de recherches philosophiques sur la politique)* direktoriumi, vertęs ir leidęs Nietzsche's kūrinių fragmentus.

Nancy ieško alternatyvos reflektyviosios (vaizdinių, subjekto ir t. t.) filosofijos tradicijai ir tyrinėja „filosofavimą ties riba", apžvelgdamas filosofiją kaip problemą. Jam artimos marginalizmo idėjos. Nancy bendramintčiai ir mokytojai yra Nietzsche, Heideggeris, Derrida, Bataille. Jo knygose galime rasti sąšauką su Deleuze'o,

Lyotardo, Pierre Clastro, Lévi-Strausso, Lacano ir kitų darbais. Daug dėmesio Nancy yra skyręs tokiems mąstytojams kaip Descartes'as, Kantas, Hegelis, Marxas. Tai rodo jo darbai: „Spekuliatyvinė remarka" (1973)[99], kuriame analizuojama Hegelio dialektikos pabaiga, „Ego sum" (1979)[100], kuriame apžvelgiama kartezinio subjekto „pabaiga", ir „Kategorinis imperatyvas" (1983)[101], kuriame analizuojama dėsnio samprata Kanto filosofijoje. Kaip ir kiti marginalistai, Nancy domėjosi filosofija ir literatūros (rašto) santykių analize. Jai skirti jo darbai „Logodedalas" (1976)[102] ir „Literatūrinis absoliutas" (kartu su Philippe'u Lacoue-Labarthe'u, 1978).[103] Iš pastarųjų metų kūrinių paminėtini „Paskutinė mintis" (1990)[104], „Pasaulio prasmė" (1992)[105], „Gimti egzistencijai" (1993).[106]

Plačiai žinoma ir Nancy koegzistencijos filosofija, drauge su Lacoue-Labarthe'u atlikta fašizmo analizė, taip pat socialinis politinis mokymas, išdėstytas jo darbuose: „Balsų išskaidymas" (1982)[107], „Neveiklioji bendruomenė" (1986)[108], „Laisvės patirtis" (1988).[109] Prasmės pliuralumo klausimui ir hermeneutikos kritikai skirta knyga „Filosofijos užmiršimas" (1986).[110]

Mėgindamas atsakyti į klausimus, kas nepražūva keičiantis situacijai, bet sugrįžta ir XX amžiaus pabaigoje (kalbant apie laisvę, koegzistencijos prasmę ir blogį), Nancy pasirenka išeities tašku subjekto sąvoką, kuri yra praradusi reikšmę ir nebepadeda. Subjekto ir laiko santykių ambivalentiškumas, pasirodantis tiek pašalinant laiką iš transcendentalinio subjekto struktūros, tiek siejant laiko išgyvenimą tik su empirinio subjekto patirtimi, atvedė vadinamąją subjekto filosofiją į neišsprendžiamus prieštaravimus. Reikšmingiausias žingsnis, pereinant iš subjekto į egzistencijos filosofiją, teigia Nancy, – Heideggerio iškeltas būties ir buvinio skirtumas. Stengdamasis suprasti egzistenciją, Nancy įveda paskirybės sąvoką. Jis pabrėžia, kad egzistencija yra paskira (savo knygai „Paliudijimas"[111] Nancy duoda paantraštę: „Nuo „komunizmo" egzistavimo į „egzistencijos" bendruomenę"). Koegzistenci-

ja yra esminė, nes tik koegzistuodama paskirybė turi galimybę tapti, teigti, būti liudininke. Paskirybės sąvokos dėka Nancy artėja prie galimybės matyti egzistenciją laiko ir erdvės varijuojamų sąlygų perspektyvoje. Paskirybė nėra priešpriešinama visuotinybei, veikiau ji tėra tik elementas, kurio esminė sąlyga – sąlytis su kitu elementu. Pats sąlytis yra esminis, jis eksplikuoja sąlyčio ribą. Taigi pokalbis apie visuotinumą ir totalumą tampa neįmanomas; koegzistencija yra paskirybių laukas. Mūsų mąstymo sąlygos yra pasikeitusios, todėl jas reikia naujai suvokti: šiandien mąstymas vyksta baigtybės ženkle.

Keičiantis egzistencijos pasaulyje sampratai, keičiasi filosofijos samprata. Nancy kelia klausimą: „Kas tai yra – „filosofija šiandien", „filosofija visame pasaulyje *(world-wide)*?" Jo nuomone, tai ne atskira problematika, ne mokyklų, krypčių ir tendencijų buvimas pačioje filosofijoje. Šių dienų filosofiją veikiau apibūdina įvairūs mąstymo apie filosofiją būdai.

Jokia filosofija (jei tik ji tebeegzistuoja vien bibliotekų lentynose) nėra pajėgi nei aprėpti, nei suvokti bendros dabarties situacijos. Jau nebegalime kalbėti apie kokią nors vieningą pasaulėžiūrą, teigia Nancy, pasaulėžiūros irgi priklauso epochai, kurioje pasaulis dar nėra virtęs pasauliu. Čia turima omenyje ne pasaulio unifikacija ir niveliavimas, vykstantis tobulėjant technologijoms. Nancy supratimu, pasaulio tapsmas reiškia, kad pasaulį reikia suprasti ne kaip objektą ar kaip idėją, jis yra mums duota ir atvira egzistencijos vieta. Pasaulėžiūra nebepadeda išspręsti egzistencijos prasmės klausimo. Mintis apie galimos patirties situaciją pirmą kartą pasirodo Kanto mokyme. Nancy kalba apie „pasaulį kaip egzistuojančios būtybės galimybę" ir „galimybę kaip šios būtybės pasaulį". Į būtį jis žiūri ne kaip į esmę *(essentia),* bet tik kaip į paties pasaulio galimybę.

Naujos filosofijos, kuri atstotų subjekto filosofiją ir šitaip leistų suvokti egzistenciją, neįmanoma sukurti iš karto. Šis uždavinys, sako Nancy, nereikalauja daug laiko, tačiau numato mūsų istorijos

visuotinumo suvokimą. Filosofijos istorija nuo Kanto laikų – tai pertrūkių istorija, iš kurios išauga galimi pasauliai, panašiai kaip iš pasaulio galimumo atsiranda pasaulis kaip galimybė arba pasaulis kaip egzistencijos galimybė.

Kiekvienas iš šių pertrūkių – tai filosofijos pertrūkis, o ne pertrūkis filosofijoje. Todėl visi jie vienas su kitu nepalyginami ir nesuderinami. Jie atstovauja dezartikuliacijai, nukreiptai prieš bendrą erdvę ir bendrą filosofijos diskursą. Pertrūkių autorių vardai puikiai žinomi: Marxas, Nietzsche, Freudas, Heideggeris, Wittgensteinas. Šie mąstytojai bandė atgauti minties dinamizmą, darbuodamiesi filosofijos pabaigos šešėlyje.

Minėtieji pertrūkiai XX a. antroje pusėje sugriauna bendrą pasaulio, istorijos tikslų, žmogaus prigimties ir pan. supratimą. Mes gyvename be „mes" savimonės, nebegyvename kaip filosofinė bendruomenė, mus kerta daugybė pertrūkio linijų, kurios liudija ne apie kokį ypatingą priešiškumą, bet tik tai, kad filosofija yra atsiskyrusi pati nuo savęs ir išėjusi anapus savo ribų. O gal ji apskritai niekada neturėjo savitų ribų ir savitumo?

Pertrūkius filosofijoje iliustruoja ir tokios sąvokos kaip anglosaksų filosofija, kontinentinė filosofija, prancūzų filosofija. Šių sąvokų siejimas su tam tikra geografine erdve, be abejo, yra labai sąlygiškas, nes anglosaksų filosofija atstovaujama Europoje, lygiai kaip ir anglosaksų šalyse galime susidurti su kontinentine ar prancūzų filosofija. Šios pertrūkio linijos matomos ir teorinėse problemose. Vieni vartoja analitinės filosofijos terminą, ir tai leidžia galvoti apie skirtingus analizės būdus: loginį, lingvistinį, etinį, estetinį bei politinę analizę „anglosaksų domene". Kiti vartoja pavadinimą „poststruktūralizmas", kuris taip pat ambivalentiškas, nes niekada nėra buvę vieno pobūdžio struktūralizmo. Kalbama apie šio amžiaus pastaruosius trisdešimt metų, kai ankstesniąją reikšmę yra praradusios tokios sąvokos kaip tradicinis prancūzų racionalizmas, spiritualizmas, o prancūzų mintis yra atsiribojusi nuo vokiškosios tradicijos *(German rupture)* ir Sartre'o.

Šiame vyksme taip pat neįmanoma rasti vieningumo. Skirtumai kardinalūs, ir priešingų nuomonių netrūksta, tačiau Nancy to nelaiko nuodėme. Pasak jo, tikruosius filosofijos uždavinius užmiršta tie, kurie nemėgina suprasti, kad pasaulyje šis tas pakito ir kad nebegalima filosofuoti taip pat, kaip ligi šiol. Jis rašo: „Savo klausimą („Kas eina po subjekto?“) skyriau ne tiems, kurie jame neįžvelgtų jokios prasmės, bet tiems, kuriems, kaip tik atvirkščiai, svarbiau atmesti pagrindines šio klausimo prielaidas ir, tarsi nieko nebūtų atsitikę, sugrįžti prie mąstymo būdo, kurį vadiname humanistiniu <...> toks grįžimas siejamas su filosofijos užmiršimo faktu...“[112]

Subjekto sąvoką kritikuoja daug kas, bet prancūzų filosofijoje šios kritikos tikslas yra sukurti naują filosofinę paradigmą, kurioje klasikinis, su laiku nesusijęs subjektas būtų pakeistas laikiškai dinamišku (pvz., egzistencija).[113] Šiuo atveju svarbi Gilles Deleuze'o mintis, kad sąvoka filosofijoje turi keletą funkcijų, kurios yra determinuotos ir iš išorės, ir iš vidaus. Jei sąvoka nebeatlieka savo funkcijų, vadinasi, kažkas yra pasikeitę ir reikia ieškoti naujų sprendimų. Deleuze'as rašo: „Ir subjekto sąvoka pavaldi šiems dėsniams. Ilgą laiką ji vykdė dvi funkcijas: pirma, apibendrinimo funkciją tos srities, kurioje bendrumui atstovauja nebe objektyvios abstrakcijos, o tik noetiniai ir lingvistiniai aktai. Šiuo atveju Hume'as pažymėjo principinį subjekto filosofijos momentą, nes jis domėjosi aktais, esančiais už tiesioginių duotybių ribos (kas vyksta, kai aš sakau „nuolat“ arba „būtinai“?). Atitinkamas laukas yra ne tiesioginių žinių, bet „tikėjimo“ kaip naujo pažinimo pagrindo laukas. Kokiomis sąlygomis tikėjimas dėsningas, kai aš drįstu teigti daugiau, negu man leista žinoti? Antra, subjektas atlieka individualizacijos funkciją atžvilgiu tos sferos, kurioje individualumas nebėra nei daiktas, nei siela, o tik asmuo – gyvas ir jaučiantis, kalbantis ir kalbinamas („Aš – Tu“). Ar šie du subjekto aspektai – bendrasis „Aš“ *(Je)* ir individualusis „aš“ *(moi)* – yra neišvengiamai susiję? O jeigu jie susiję, ar tarp jų nėra konflikto,

ir kaip jį išspręsti? Visi šie klausimai aktualizuoja tai, kas vadinama subjekto filosofija..."[114]

Pasak Nancy, būtent subjekto klausimas žymi vieną iš ryškiausių mūsų epochos pertrūkio linijų. Jis rašo: „Į subjektyvumo kritiką arba dekonstrukciją reikia žiūrėti kaip į vieną svarbiausių mūsų laikų filosofinės minties motyvų Prancūzijoje. Ji apima Marxo, Nietzsche's, Freudo, Husserlio, Heideggerio, Bataille'o, Wittgensteino, kalbotyros, socialinių mokslų sampratas, Europos politinę patirtį nuo 1930 metų (fašizmas, stalinizmas, karas, koncentracijos stovyklos, dekolonizacija, naujų tautų atsiradimas) – patirtį, kurią lemia orientacijos sunkumai tarp nuskurdintos „dvasinės" tapatybės ir „amerikiečių" pragmatizmo, tarp reikšmės išnykimo ir ženklų gausėjimo..."[115] Tradicinės sąvokos saviesatis *(selfpresence),* sąmonė, savimonė, subjektas *(hypokeimenon, substantia, subjectum),* autoritetas (tauta, valstybė, individas, istorija, darbas), vertė, viešpatavimas, esmė, individualioji arba kolektyvinė nuosavybė ir kt. yra tapę mažai veiksmingais, nes jie veikia redukcijos režimu (būtis redukuojama į esmę, kūnas – į sąmonę, kalba – į mąstymą ir t. t.). Jie nepadeda mūsų laikų žmogui atsakyti: ko jis gali tikėtis, kuo jis gali tikėti, kas jis yra?

Subjekto klausimą Nancy supranta ne kaip modernaus mąstymo įgeidį, bet kaip įvykį, prie kurio eina mūsų istorija. Skirtingai negu tie, kurie plojo subjekto „mirčiai", jis pabrėžia, kad ne dekonstrukcija sunaikina subjektą. Jį sunaikina nihilizmas, kuris pats yra subjekto (štai-būties, kuri save atpažįsta kaip savo skirtybės išskaidytoją) metafizikos netiesioginė forma. Pasak Nancy, išvada, kad subjektas absorbuoja ir sugeria į save bet kokią būties pasaulyje galimybę (bet kokią egzistencijos galimybę), anaiptol nėra nihilistinė. Pati mintis, kuri nėra paprasta, niekada nepasibaigia, nes ji pažymi ir padaro galimą visiškai skirtingą mintį: mintį apie pavienę egzistenciją, kurią subjektas teigia, žada ir tuo pat metu slepia.

Apibūdindamas tai, kas esmingiausia klasikinėje subjekto sampratoje, Nancy atkreipia dėmesį į subjekto ir būties santykius. Pagrindinį filosofinio (ar metafizinio) subjekto apibrėžimą randame Hegelio filosofijoje: „Tas, kas sugeba būti prieštaringas". Taigi subjektą apibūdina bet kokių skirtybių įsisavinimas, kuris vyksta padedant veiksmažodžiui „būti". Kad tai įvyktų, subjektas privalo turėti savybę „būti". „Būti" išreiškia kartezinis principas: *ego sum, ego existo.*

Bet apie kokią egzistenciją čia kalbama? Tai ne buvimas, tai egzistavimo patirties – čia ir dabar – būsena. Tai egzistavimas, o ne egzistuojanti egzistencija. Taip Nancy perkelia akcentus iš metafizinio subjekto, kuris viską mąsto štai-būties sąvokomis, į pavienę egzistenciją, kuri gimsta štai-būčiai.

Būtis atsako į klausimą: „Kas?" Tai pirmiausia paskiros egzistencijos liudijimas. Jau Heideggeris teigė, kad būtis tiesiog egzistuoja atitolusi nuo kiekvienos būties esmės ir kiekvienos esmės būties. Tačiau užduodami klausimą: „Kas?", mes ateiname prie klausimo: „Kas yra kas?" Tai ne klausimas: „Koks yra kas?", ne klausimas apie esmę, bet apie tapatybę (taip klausiame žiūrėdami į fotografiją, kurioje nufotografuotų žmonių vardus žinome, bet nepažįstame jų veidų). Tai klausimas apie štai-būtį: kas čia yra, kas čia dalyvauja?

Egzistuojanti štai-būtis neaprašoma kaip esmė. Štai-esantysis užima vietą. Vieta yra patalpa, situacija, dispozicija. Talpinimas leidžia kam nors būti tuo pat metu laike, nusako save šiame erdvės taške kaip talpinimas. Sakralinėje erdvėje nėra štai-būties, gimimo vietoje štai-būtis darosi štai-būtimi, viešosiose vietose štai-būtis išskaidoma, meilės vietose štai-būtis ateina ir nueina, istorinės vietos, štai-būčių geografija ir t. t.

Štai-būtis užima vietą, t. y. tampa čia-esatimi. Ji nuolat artėja į save, niekada nesustoja, tampa subjektu, kuris niekada nebūna subjektu sau. Štai-būties individualizmas pasireiškia faktu, kad ji pati save realizuoja buvime sau, užimdama vietą ir suerdvindama

štai-buvimą *(espacement)*. Aš sukuriu Aš, sukuriu pats save kaip laiko „vidinės reikšmės apriorinę formą". Štai-buvimas tampa štai--buviniu, nebūdamas asmeniu (todėl „kurti save" yra apytikrė „egzistuoti" metafora, kuri savo ruožtu yra asmens iškėlimo už savo ribų metafora).

Metafizinio subjekto filosofijos kritika ir dekonstrukcija keičia mąstymo požiūrį į dabartį: ji mąstoma nebe kaip nekintanti, nejudri štai-būtis, pasyvi platoniška idėja, bet kaip dabartis, kuri reiškia „būti čia" arba „būti ten", „dalyvauti ten" arba „dalyvauti čia", kaip „būti kaip nors dabarčiai". Nancy akcentuoja egzistencijos ir istorijos baigtinumą, stengiasi apibūdinti troškimą, kurio ribų negalima įsivaizduoti. Dabartis, Nancy supratimu, yra gimimo procesas. Gimimas neturi substancinės formos ir pagrindo, tačiau jis pakeičia bet kurią formą ir pagrindą. „Gimti, – sako Nancy, – yra būties vardas".[116] Mirtis yra daiktavardis, o gimti – veiksmažodis. Dabartis yra gimimas, tapsmas, kuris sunaikina ir atšaukia save: visuomet toli užpakalyje, visuomet priešakyje.

Vakarų tradicija – tai „reprezentacijos filosofijos" epocha. Vaizdiniai sąlygoja neįsivaizduojamą, grynąjį čia-buvimą arba grynąjį ten-buvimą. Nancy atsideda vaizdinių ir subjekto santykių analizei filosofijoje. Šį santykį apibūdina tapatybė, kurią jis pavadina „neutraliąja tapatybe" ir kuri, jo nuomone, išreiškia filosofinio subjekto esmę. Hegelis šią tapatybę suprato kaip savimonę ir įžvelgė joje skirtumą tarp žmogaus, kuris geba suprasti save kaip Aš, ir laukinio, kuris ligi tokios sampratos negali pakilti. Taigi subjekto tapatybės suvokimas atskiria žmogų nuo gamtos ir priešpriešina jai.

Nancy teigia, kad subjekto tapatybė numato keletą santykių su skirtybe *(différence)* formų: ji priešina save skirtybei ir turi skirtybę savyje. Tapatybė yra neutrali dviem prasmėm: kaip neutrali tapatybė, nesudaranti skirtybių, ir, antra, kaip neutralus santykis su savimi ir savo asmeniu. Tik asmuo gali būti vienas ir tas pats. Tik todėl, kad jis tapatus sau, galime kalbėti apie santykį A=A.

Neutrali tapatybė, būdinga subjektui, panaikina neigimą ir pašalina tai, kas skirtinga, pliuralumas tampa iš principo negalimas. Dvasios gyvenimą apibūdina kaip tik neutralus tapatumas, kuris nedreba net mirties akivaizdoje, nes nebijo skirtumų ir visur teigia vien save. Į subjekto dialektiką kaip momentas įeina mirtis.

Subjektas negali „rimtai" numirti, negali ir gimti, netgi užmigti. Subjektas nemirtingas, nesukurtas ir jam būdinga nemiga – tokiu trigubu neigimu Nancy apibūdina dvasinį gyvenimą, kuriam atstovauja sąmoningas suaugęs žmogus. Dvasia išlieka, nepaisant mirties, todėl mirtis jos atžvilgiu visada yra praeitis. Tas pat pasakytina ir apie gimimą: tiek vienas, tiek kitas skirtybės šaltinis visada yra praeityje. Subjektas visada yra pabudęs, naktis jau praėjusi. Nancy pagrindžia šią tradicinę subjekto sampratą Descartes'o išvada: „Gyventi užmerktomis akimis, nė nemėginant jų atmerkti, – reiškia gyventi nefilosofuojant".[117]

Sąmonė nebemiega, todėl ji yra sąmonė, o ne somnambuliškas subjektyvumas. Siela miega ir todėl atbunda, sąmonė nuolat būdrauja. Be to, griežtai tariant, bunda tik ta sąmonės dalis, kuri yra įveikusi miego bedugnes ir pasiekusi jo paviršių. Tai lemia tolesnes permainas: siela nebėra vien pojūčių valioje, ji jau įgijusi jausmų patirtį. Su šia jausmų patirtimi prasideda vidinio individualumo formavimas: siela nebėra neutrali tapatybė, bet nėra ir tapatybė skirtingai nuo sąmonės, ji tiesiog individuali tapatybė. A yra tiesiog A, nes siela nėra pabudusi, ji hipnozės būsenoje. Tai pasyvumas, kuriame nėra asmenybės tapatumo. Tuo tarpu subjekto esmę sudaro sąmonės štai-būtis.

Kaip pasyvumo pavyzdį Nancy aprašo vaiką motinos įsčiose. Hegelis motinos įsčiose – tai tas, kuris taps filosofuojančiu subjektu. Vaiko ir motinos santykiai yra magiški. Vaikas motinos įsčiose – pirmasis sielos momentas – jis jau yra „monadinis individas", tačiau tai reiškia ne ką kita, kaip tik kiekybinę tapatybę. Vaikas yra vienas su motina ir skiriasi nuo jos. Tačiau šis skirtumas egzistuoja anapus jo: vaikas negali veikti šio skirtumo. Pasyvumui

nepriešpriešinamas aktyvumas: sielos virpesiai prasideda nuo lyčių skirtumo, meilės skirtumo.

Nancy remiasi Hegeliu ir teigia, kad „motina yra vaiko genijus“[118]. Genijus atstovauja tapatybei už individo ribų. „Sąmonė“ žino, kad ji negali pažinti genijaus. Pasyvumas nėra individualus: individas gali būti aktyvus vienatvėje, o pasyvus – tik draugijoje. „Virpesiai, – rašo Nancy, – nėra vaizdinys; sujaudintos sielos ritmas ir nesąmoningumo – to nesąmoningumo, kuris yra mūsų žinioje, atsiskyrimas – dalis, lemianti mūsų bendruomenę, mūsų likimą, mūsų Genijų. Tai reiškia, kad mus kuria „moteriškos prigimties“ genijus. Tačiau ši prigimtis niekada nėra *nature*. Kadangi ji ne gamta, mes negalime joje dalyvauti. „Moteriška prigimtis“ yra kraštutinybė, kurios nėra, bet kuri sąlygoja konkretų sielos nematerialumą. Tik begalinė subjekto tapatybė gali turėti savyje aktualią individualybę. Kraštutinės tapatybės srityje niekas negimsta nei vienatvėje, nei kolektyviai. Niekas nemiega vienas, ir niekas nemiršta vienas; vienatvė dar tebėra begalinė kraštutinės tapatybės sąmonė“.

Bandydamas išlaisvinti istorijos sąvoką nuo metafizinės apibrėžties, Nancy teigia, kad į istoriją nereikia žiūrėti nei iš laiko, nei iš raidos, nei iš priežastingumo, nei iš bendruomenės, koegzistencijos perspektyvos: „Taip yra todėl, kad bendruomenė pati yra kažkas istoriška. Tai reiškia, kad ji nėra nei substancija, nei subjektas; ji nėra bendra būtis, kuri galėtų būti pažangos proceso tikslas ar kulminacija. Veikiau tai koegzistencija, kuri nutinka ir skleidžiasi kaip įvykis, o ne kaip būtis“. Nancy apibūdina tokią istoriją kaip baigties istoriją *(l'histoire finie)* “.[119]

Bendruomenė yra centrinė Nancy knygos „Neveikli bendruomenė“ tema. Subjekto metafizika nekalba apie bendruomenę, nes ji remiasi individualizmu, pamiršdama, kad individo esmę lemia pasaulis. Individo ir komunizmo temos glaudžiai susijusios, nes abi jos subjekto metafizikoje prasideda nuo vidujybės ir neigia eks-

tatiką. Nancy primena Blanchot „komunizmo“ apibūdinimą: jame nėra minties apie bet kokią konstituotą bendruomenę, nes bendrumo prielaida yra darbas. Nancy bando apibūdinti dabartį kaip perėjimą nuo „komunizmo“ egzistencijos prie „bendruomenės“ egzistencijos, koegzistencijos. XX a. pabaigos ir XXI a. pradžios pagrindinė problema yra žmogaus koegzistencija, kuri sudarytų sąlygas kiekvieno egzistencijai.

Nancy rašo: „Postmodernizmas“ jau priėjo galą; galbūt jo niekada ir nebuvo. Tiksliau sakant, galbūt tai, ką šis terminas galėtų reikšti arba aprėpti (anaiptol ne be tam tikro griežtumo), pasirodo tik kaip trumpalaikė ir į save nukreipta kitokio pobūdžio apraiška. „Postmodernybė“ yra apibrėžusi save kaip įtampos kupiną santykį su visuotiniu nenuovokumu, kuriame mainosi rūpesčiai ir džiaugsmas, kai nei prasmė, nei tiesa, nei pagrindas nebegali atsiskleisti. Pagrindinis tikslas, žinoma, yra bet koks visuotinis substancialumas, žmonijos istorijos subjektas ir politika. Taigi gryniausias komunizmas. Be abejonės, kas gi dar geriau parodė postmodernybę, jeigu ne ši visokiausių „komunizmo atmainų“ polimorfinė konsteliacija, ar komunizmas būtų suprantamas kaip bendruomenės subjektas, savotiškas organicizmas, ar kaip „rusoizmas“. Tuo pat metu žmonijos situacija apsinuogina iš visų pusių labiau negu bet kada ir tampa nuogesnė negu bet kada. Apsinuogina, nes yra nuoga, ir atvirkščiai. <...> Šios dvi bendruomenės reikšmės yra susiliejusios į vieną ir prieštarauja viena kitai“.[120] Šiandien, kai jau yra aišku, jog „komunizmas nėra nebeįveikiamas mūsų laikų akiratis“, koegzistencijos klausimas tampa itin aktualus. Nancy imasi koegzistencijos analizės pirmiausia apžvelgdamas kelias santykių tarp bendruomenės ir visuomenės sampratas. Gana tipiška Rousseau pozicija: į visuomenę žiūrima kaip į bendruomenės intymumo praradimą. Šiuo atžvilgiu Rousseau pirmasis mąstytojas, kuris domėjosi bendruomenės klausimais. Šių idėjų tąsą matome romantizmo judėjime; Hegelio „Dvasios feno-

menologijoje" istorija mąstoma kaip prarastos bendruomenės (pirmykštės šeimos, Atėnų polio, Romos respublikos, ankstyvosios krikščionių bendruomenės, korporacijos, komunos, brolijos ir t. t.) atstatymas, sugrįžimas prie pradinės darnos. Respublikos devize brolybė reiškia bendruomenės interesus, asocijuoja ją su šeimos ir meilės modeliu. Pasak Nancy, šią sąmonę reikia suprobleminti, nors nostalgija archajinei bendruomenei lydi visą Vakarų istoriją. Ji prasideda nuo Odisėjo, paliekančio savo rūmus varžytuvių, nesantaikos, sąmokslų valiai. Aplink Penelopę, kuri nuolat priversta iš naujo austi intymumo audeklą, vyksta visiškai išoriški socialiniai įvykiai, – karas, politika.

Dar tobulesne forma bendruomenės nykimo sąmonė atsiskleidžia krikščionybėje. Mintis grįžti prie pirmykštės bendruomenės įkvepia Rousseau, Schlegelio, Hegelio, taip pat Bakunino, Marxo, Wagnerio ir Mallarmė darbus. Krikščionybė yra ne kas kita, kaip dvi antinomiškos perspektyvos: viena kalba apie *deus absconditus,* kita – apie dievažmogį *(deus communis),* kuris, prisiimdamas žmogaus nuodėmes, sukuria istoriją kaip šlovinimo imanenciją *(l'histoire comme immanence du salut).*

Nancy rašo, kad vidinės komunikacijos ir intymumo išnykimo idėja priklauso „bendrumo" konstituavimuisi. Pasak jo, niekas neprarasta ir todėl niekas nėra išnykę. Maža to, imanencija, susiliejimas į vieną atitinka tik bendruomenės savižudybės logiką. Bendra mylimųjų savižudybė – tai mitiškai literatūrinis šios logikos pavyzdys. Imanentiškumo (kitaip tariant – totalumo) siekia subjekte centruota, į subjektą orientuota istorija. Todėl nėra ko stebėtis, kad ir humanizmas suvokia žmogų, individualistą ir komunistą, kaip mirusį žmogų. Tai apibendrina Leibnizas – juo pradedant visatos modelis nebesiejamas su mirtimi. Taigi mintis apie bendrumą numato konkrečią mirties sampratą. Bendruomenė anaiptol nenumato aukštesnio, nemirtingo gyvenimo ryšių tarp subjektų, kaip tik atvirkščiai, bendruomenei daro poveikį jos narių mirtis. Bendruomenė atskleidžia savo nariams tiesą apie mirtį.

Nancy nuomone, bendruomenės esmę geriausiai suprato Bataille, padaręs milžinišką įspūdį daugeliui „kartos po Sartre'o" filosofų, taip pat ir jam pačiam.

George'as Bataille (1897–1962) – ekscentriškas mąstytojas, rašytojas, ekonomistas, švietimo kritikas – sintetina savo pozicijoje Hegelio ir Nietzsche's palikimą. Jis yra artimas siurrealizmo judėjimui, su kuriuo susipažįsta Michelio Leiris dėka. Bet netrukus judėjimas suskyla į Bretono „Asociaciją" ir Bataille „Demokratinių komunistų kuopelę". Kartu su Leiris ir Carlu Einsteinu Bataille įsteigia žinomą žurnalą „Dokumentai", kuriame spausdinami ir jo paties straipsniai. Jurgenas Habermasas, apibūdindamas Bataille pažiūras, pabrėžia, kad šis supratęs modernizmą taip, kaip ir Heideggeris, tačiau jam įveikti pasirinkęs kitą kelią. Habermasas rašo, kad Bataille šventybės sąvoka remiasi antropologines šaknis turinčia krikščionybės kritika, gimininga Nietzsche's „Moralės genealogijai".[121]

Bataille heterologiją, kurioje daug vietos užima transgresijos idėja, trumpai galima apibūdinti kaip bandymą išvengti apibrėžimų. „Heterogeniškais" Bataille vadina visus tuos elementus, kurie nepasiduoda asimiliuojami buržuazinės gyvenimo formos. Tai kasdienio gyvenimo rutinos, neprieinamos metodinei mokslų analizei. Daug vietos skiriama siurrealistų patirčiai, įgytai kultivuojant nukreiptas ekstazines svaigulio, svajojimo, impulsų, instinktų būsenas, priešingas tam, kas naudinga, normatyvu, aišku. Heterogeniškumas būdingas socialinėms grupėms, kurios yra už pripažinto socialinio normalumo ribų. Bataille pasisako prieš modernybės subjektyvizmą, paverčiantį pasaulį smurtingu.

Skirtingai nuo Heideggerio, Bataille nesidomi ontologinėmis ir pažintinėmis mokslo ir technikos prielaidomis, jo dėmesio centre yra etiniai racionalizacijos pagrindai. Įžvelgdamas ekstazėje pozityvią patirtį, Bataille, panašiai kaip Nietzsche, svarbiausią vaidmenį skiria spontaniškiems polinkiams. Sakralinis ribų peržengimas arba transgresija atskleidžia tikrąjį suverenumą. Kartu kei-

čiasi santykis su mirtimi: pastaroji gali pasakyti apie žmonių koegzistenciją daugiau negu darbas. Bataille nurodo, kad bendruomenę, kuri nėra siejama darbo *(le désoeuvrement de la communauté),* visada reikia tyrinėti šventumo atžvilgiu. Savo ruožtu „šventumą“ Bataille supranta kaip aistrų išlaisvinimą *(le déchaînement des passions).* Panašiai Nancy mano, kad į bendrumą reikia žiūrėti kaip į paskirybių pertrūkį *(l'interruption).*

Nancy pabrėžia, kad mūsų laikais aukojimo apmąstymas neįsivaizduojamas be Bataille palikimo.[122] Bataille požiūris į aukojimą yra glaudžiai susijęs su šio amžiaus pirmosios pusės sociologijos, etnologijos, antropologijos sričių tyrinėjimais, taip pat filosofiniu, teologiniu, psichoanalitiniu šių tyrinėjimų kontekstu. Bataille žiūri į aukojimą kaip į bendrą gyvenimą sulydantį pamatą. Aukojimas formuojasi kaip atoveikis į pirmykščio intymaus ryšio su gamta praradimą. Bataille pirmasis prabyla apie moderniąją bendrumo patirtį, nesietiną nei su atliekamu darbu, nei su išnykusiu bendrumu, bet tik su patirties vyksmo erdve. Šios patirties centrinis taškas – aiškus santykis su nostalgija, t. y. su bet kokia bendrumo metafizika, kuriai priešpriešinamas aiškus paskirumo suvokimas, tai yra aiškus suvokimas, kad vidujybės arba intymumo neįmanoma atrasti. Bataille yra nurodęs ekstazės ir bendruomenės sąsają. Tai, kas ekstaziška, siejasi ir su fašistinėmis orgijomis ar bent šventėmis, kuriose pasireiškia kolektyvinės ekstazės nostalgija. Su bendruomeniškumu Bataille sieja ir komunizmo idėją, teigdamas, kad šiandien tebeviešpatauja komunistinė moralė.

Kai šiandien nihilistiškai teigiama, jog mes nebepažįstame bendruomenės, tuo pasakoma, jog nebepažįstame ir aukojimo. Žmonija pradėjo praktikuoti aukojimą nuo Lascaux žmogaus laikų. Bet Vakarai yra atmetę šią praktiką; iš esmės Vakarai prasideda ten, kur baigiasi aukojimas. Nancy rašo: „Kokia yra Vakarų pirminio santykio *(rapport initial)* su aukojimu prigimtis? Tiksliau, pagal kokį santykį su aukojimu (arba aukojimo atspindėjimu) žmonijos istorijoje

Vakarai vykdo savo *(propre)* „aukojimą“ (galbūt vienintelį, jei reikia primygtinai laikytis sąsajos su žodžiu „aukojimas“)?“[123]

Norint suvokti Vakarų naująją aukojimo sampratą, pabrėžia Nancy, reikia prisiminti *mimesis.* Senovinis aukojimas yra susijęs su imitacijos forma ar schema, bet jis yra atkurtas naujajame taip, kad atskleistų visiškai naują turinį, – ligi tol paslėptą arba klaidingai suprastą, net iškraipytą tiesą. Tai reiškia, kad senasis aukojimas atskleidžiamas kaip pradinė imitacija, kurios žiaurus pavidalas yra nulėmęs transformuotą aukojimą. Antra vertus, naujasis aukojimas prasideda ne paprastu ankstesnės formos perkėlimu arba natūralios tąsos būdu: kad pasireikštų, jis reikalauja kaip tik „mimetinio pertrūkio“ gesto.[124]

Mimetinis pertrūkis leidžia kalbėti apie aukojimą „Vakarų stiliumi“. Nancy pabrėžia keturis jo momentus.

Pirma, tai saviauka. Ir Sokratas, ir Kristus yra pasmerkti, niekšiškai nuteisti, tačiau nei aukos, nei jų budeliai nežiūri į tai, kas vyksta, kaip į aukojimą. Tai, kas vyksta, jie suvokia kaip savo misiją. Nancy tai vadina subjekto aukojimusi. Platono dialoge „Faidonas“ randame šios situacijos aprašymą. Sokratas yra kalėjime, jis ruošiasi mirčiai, šitaip demonstruodamas, kad žemiškąjį gyvenimą jis laikęs išmėginimu, kalėjimu, iš kurio reikia ištrūkti. Filosofija ne tik suteikia jam žinių apie tą ištrūkimą, bet ir leidžia jas patvirtinti, ji suprantama kaip apsivalymo mechanizmas. Taigi filosofas „nepaiso kūno, bet, kiek galima nutolęs nuo jo, rūpinasi siela“[125].

Antra, aukojimas būna vienkartinis ir įvyksta bendram labui. Paskirybė paaukojama visuotinybei.

Trečia, aukojimas yra glaudžiai susijęs su tiesa, jis – bet kokio aukojimo atskleistos tiesos esmė. Reikšminga tai, kad dialoge „Faidonas“ galime rasti dvi nuorodas į senąjį aukojimą. Pirma, mirties bausmės vykdymas Sokratui yra atidėtas, nes jį draudžiama vykdyti kasmetinės kelionės į Delo salą metu, kai švenčiama Tesėjo pergalė prieš Minotaurą, o tai reiškia aukojimo, kurio Minotauras

reikalavo iš atėniečių, galą. Savo ruožtu Sokratas, būdamas ant mirties slenksčio, jau pusiau nuodų suparalyžiuotas, iškvepia paskutinius žodžius: „Kritonai, esame skolingi Asklepijui gaidį, būtinai pasirūpinkit atiduoti".[126] Dialogo viduryje Sokratas prašo draugus nesirūpinti juo – Sokratu, bet daugiau rūpintis tiesa.[127]

Ketvirta aukojimo tiesa kartu su kūnu, kuris išnyksta, atmeta aukojimo momentą pačiame aukojime. Vakarų sampratoje aukojimas jau yra begalinis, nes tai visuotinė saviauka, aukojimo tiesa apskritai. Jis tampa begaliniu, nes apima aukojimo baigtinumą, jis aukoja save kaip aukojimasis, kuris pasiekia tiesą.

Kaip šiandien mąstoma ir suprantama bendruomenė? Kartais atrodo, kad niekas, o kartais sakoma: „bendruomenė – tai mitas", „tai filosofija", „tai politika". Šiandien visam tam atėjo galas. Nancy šitai užginčija ir nori pabrėžti, kad šiandien būtinos koegzistencijos filosofija ir politika, kurias dar reikia atrasti. Bendruomenės idėja nėra išnykusi, ji tik dar nėra tinkamai suformuluota.

Bendruomenė, pasak Nancy, yra toks ontologinis režimas, kai kitas ir tas pats yra panašūs tarpusavyje. Tai reiškia, kad tapatybė išskaidoma. Bendruomenė – ne šventenybės garbinimas, bet tik aistrų išlaisvinimas, paskirų būčių išskaidymas ir sąlyčio baigtybė. Baigtybės esmę nusako nesugebėjimas pasilikti prie vieno ir to paties. Išsiskaidoma pereinant prie kito. Šis perėjimas nėra baigtas ir niekada negali būti baigtas. Bendruomenė ir perėjimo nepabaigiamumas yra tarpusavyje susiję. Į nepabaigiamumą reikia žiūrėti ne kaip į nepakankamumą arba trūkumą, bet tik kaip į skaidymosi aktyvumą. Bendruomenės neįmanoma sukurti, organizuoti, įsteigti; be to, kalbama ne apie jos šlovinimą ar abejojimą ja, bet tik apie nepabaigiamą skaidymąsi. Nancy rašo: „Bendruomenė neatmeta baigtinumo, kurį ji atskleidžia. Ji apskritai yra ne kas kita, kaip ši ekspozicija".[128] Nancy pabrėžia bendruomenės baigtinumo *(communauté finie)* pobūdį, nes ją formuoja baigtinės būtybės *(êtres finie)*. Kadangi žmogus yra neamžinas, ribotas, tai bendruomenė jam duota kartu su būtimi ir kaip būtis. Nancy mano,

kad socialinės prigimties neįmanoma prarasti, nes žmogus pasirodo tik koegzistencijoje. „Aš esu Aš“ (Aš egzistuoju) tik tada, jei galiu pasakyti „mes“.[129] Jis netgi pakeičia žodį „pasirodyti“ *(paraître)* žodžiu „prisistatyti“ *(com-paraître)*, perkeldamas akcentą į *„com“*, kas reiškia „bendrumą“. „Mes negalime nepasirodyti kartu *(Nous ne pouvons pas ne pas com-paraître)*“, – sako Nancy. Tačiau „pasirodyti kartu“ – tik viena iš reikšmių. Žodžiui *comparaître, „comparution“* Nancy skiria pagrindinį vaidmenį apibūdindamas tarpusavio santykius. Ši sąvoka reiškia „liudyti“, „liudyti teisme“. Sąlyčio baigtinumas sąlygoja, kad tapatybė išskaidoma, kad baigtybė pasirodo lyg liudininkas teisme: „Baigtybė liudija, tatai reiškia, kad ji pateikiama nagrinėti: tokia yra bendruomenės esmė“.[130] Socialinio ryšio sąvoka nėra pirminė, ji numato dviprasmišką intersubjektyvumo štai-būtį. Nancy šiuo atžvilgiu remiasi ir žinoma Marxo išvada, kad teisinga pradėti analizę nuo visuomenės, kuri yra gamybos pagrindas ir socialinio veiksmo subjektas. Tačiau pažvelgus iš arčiau matyti, jog tai klaidinga. Visuomenė – tai abstrakcija.[131] Pasirodymas kaip liudininko yra pirmesnis už bet kokius socialinius saitus.

Tad kas gi yra bendruomenė? Nancy pabrėžia, kad jos nereikia suprasti kaip individų visumos, nes pats individas gali egzistuoti tik tada, kai jau yra bendruomenė. Bendruomenė ir bendravimas formuoja individą. Bendruomenė nėra ir abstraktus, nematerialus santykis ar bendra substancija. Ji – ne bendra būtis. Vienintelis bendruomenės bruožas yra „būtis kartu“ *(être en common)*, būtis vieno su kitu *(être l'un avec l'autre)* arba koegzistencija *(être ensemble)*. Nancy pabrėžia: „Koegzistencija“ (ir galimybė sakyti „mes“) pasirodo ten, kur vidujybė kaip vidujybė virsta išorybe; tai yra ten, kur be jokios bendros vidujybės yra išorinė vidujybė“. „Koegzistencija“ neturi jokios esmės, tai egzistencija, neturinti jokios kitos esmės, kaip egzistuoti (ši esmė jau nėra esmė kaip esmė: ji yra principinė išvada, kuria remiasi Heideggerio *Dasein*, jei apskritai čia galime kalbėti apie kokį nors pagrindą). Egzistuoti

nereiškia tiesiog „būti“. Kaip tik atvirkščiai: egzistuoti – reiškia nebūti tiesiogiai esančiu *(la présence immédiate)*, arba imanentiškai esančiu *(l'immanence d'un étant)*. Egzistuoti – reiškia nebūti imanentiškam arba nebūti tiesiogiai sau esančiu, taip pat reiškia nebūti tik vienam. Egzistavimas reiškiasi kaip pažvelgimas į patį save, į kitybę, ir tokiu būdu, kad jokia esmė, joks subjektas, jokia vieta negali atstovauti šiai kitybei kaip kitybei, nebent tai būtų kaip kita tikra asmenybė, Kitas arba bendra būtis (gyvenimas arba substancija). Egzistencijos kitybė *(l'altérité de l'existence)* vyksta tik kaip „koegzistencija“.[132]

Kiekvieną paskirą egzistenciją Nancy supranta kaip priklausomą nuo koegzistencijos. Šiandienos uždavinys – atrasti šiai koegzistencijai būdingus parametrus. Nancy pasisako už koegzistencijai būdingą pliuralumą kaip vienintelę galimybę įveikti subjekto filosofijai būdingą imanentizmą (kuris, pasak jo, yra totalybės sinonimas). Išlaisvinti egzistenciją iš imanentizmo – reiškia išsilaisvinti ir iš išnykusios bendruomenės mitų ir su jais susijusių vaizdinių. Iš tikrųjų koegzistencijos samprata prasideda atsisakymu nuo kokio nors bendro pagrindo ieškojimo, kuris visada numato pašalinimą iš egzistencijos (pavyzdžiui, juodųjų pašalinimą iš baltųjų visuomenės ir pan.). Nancy tyrinėja tai, kas domina visus, kas yra bendras visų interesas, t. y. egzistencijų bendruomenė, kurią gauname kaip išskaidymo rezultatą. Nancy apmąstymų patosą apibūdina slapta viltis, kad žmogus susirūpins savo koegzistencija, kad jis atras save tame, kas yra bendra, kas yra „tarp“, kas nusakoma žodžiu *inter-esse*. Dėl to, ką patiria šiuolaikinis žmogus, nekalta nei technika, nei bendruomenės užmarštis, bet tik žmogaus laisvės sunykimas. Tai pasidavimas netarpiškumui, tai subjekto implozija, pavirstanti totalybe ir uzurpuojanti žmogaus laisvę. Nancy rašo: „<...> mūsų blogio pagrindą, man regis, sudaro nukrypimas nuo įstatymo, ir šis nukrypimas perauga į visišką subjekto užsisklendimą kiaute, taigi subjektas „nebežino“, kas yra

„blogas“; tai toks – tarkime – „autistiškas“ būties įspaudimas į save, kuriuo paneigiama egzistencija“.[133] Pasak Nancy, blogis yra neapykanta egzistencijai kaip egzistavimui. Kiekvienas egzistuojantysis pažįsta blogį tokiu mastu, kokiu jis neigia egzistenciją. Tik egzistencija kaip egzistencija ir kaip paskiras laisvės faktiškumas atveria jei ne etikos, tai bent galimos būties etosą, kuris išsaugo žmogiškajai būtybei laisvo pasirinkimo galimybę.

PASTABOS

Įvadas

[1] Iš interviu su M. Foucault. Kn.: – Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault, ed. Luther H. Martin et al., Amherst, 1988, p. 13.

[2] Heidegeris M. Apie humanizmą. – Kn.: Gėrio kontūrai, Vilnius, Mintis, 1989, p. 231 (vertė A. Šliogeris).

[3] Мамардашвили М. К., Пятигорский А. Символ и сознание. Иерусалим, 1981, с. 21.

[4] Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М. Мамардашвили. – Историко-философский ежегодник '89, Москва, 1989, с. 292.

[5] Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin/New York, 1988, Bd. 6, S. 342.

[6] „Kiekviena kalba privalo būti sustatyta tarsi gyva būtybė: jai būtina turėti kūną su galva bei kojomis, o stuomuo ir galūnės turi tarpusavyje derėti ir atitikti visumą". Platonas. *Faidras.* Vilnius, ALK Aidai, 1996, p. 70 (vertė N. Kardelis).

[7] Schopenhauer A. Pasaulis kaip valia ir vaizdinys. Vilnius. ALK Pradai, 1995, p. 36 (vertė A. Šliogeris).

[8] Šveiceris A. Kultūra ir etika. Vilnius. Mintis, 1989, p. 254–255 (vertė A. Tekorius).

[9] The Diary of Søren Kierkegaard. Ed. by Peter P. Rohde, N. Y., 1990, p. 159.

[10] Киркегор С. Наслаждение и долг. Спб., 1894, с. 246.

[11] Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches, I und II. Kritische Studienausgabe. Bd. 2, S. 41.

[12] Šiuo aspektu Husserlio požiūris pateikiamas straipsnyje „Moralė ir etika fenomenologijoje": „Fenomenologija pagrindiniu kultūros krizės šaltiniu laiko tai, kad antriniai dariniai yra transformavęsi į nuolatinius esmės ryšius, kurių prigimtis yra anoniminė ir iliuzinė ir už kurių neįmanoma įžiūrėti jų tikrojo šaltinio: transcendentalinio subjektyvumo veiklos, kurios aktyviose ir pasyviose sintezėse konstituojasi visas daiktiškasis, kultūros pasaulis. Užmirštant šaltinį, prarandamas ir santykių subjektas; žmogus tarsi susvetimėja pats sau. <...> Kaip priemonę, kad būtų galima pasiekti

tikrąjį visos kultūros šaltinį, fenomenologija siūlo redukciją. Redukcija yra tokia refleksijos procedūra, kurios tikslas suvokti refleksiją, t. y. antrinį mūsų sąmonės lygmenį, kad intuicijai padedant būtų prieita ligi pirmojo lygmens. Redukcija savo esme yra refleksijos savikritika..." Žr.: Māra Rubene, Andris Rubenis. „Moralė ir etika fenomenologijoje (Fenomenologinės filosofijos dorovinė prasmė)". – „Filozofija un teoloģija", Rīga, LZA Filozofijas un socioloģijas institūts, 1991, 46. 1 pp.

[13] Gadamer Hans-Georg. Istorija. Menas. Kalba. Vilnius, Baltos lankos, 1999, p. 72 (vertė A. Sverdiolas).

[14] Žr. ibid.

[15] Emmanuelis Lévinas, vienas iš tų, kurių dėka Prancūzijoje pradėta kalbėti apie fenomenologiją, prisipažįsta: „Taigi tuomet mano parašytam darbui apie Husserlio intuicijos teoriją padarė įtaką *Sein un Zeit;* bandžiau pristatyti Husserlį kaip pamačiusį ontologinę būties problemą, sprendžiantį veikiau būtybių statuso, negu jo kasybės *(quiddité)* klausimą. Teigiau, kad fenomenologinė analizė, nagrinėdama, kaip sąmonė konstituoja tikrovę, ne tiek stengiasi tirti transcendentalines sąlygas idealistine prasme, kiek klausti, ką reiškia „esinių" būtis skirtingose pažinimo srityse.

Sein un Zeit baimės, rūpesčio, būties-myriop tyrimai yra savarankiškas fenomenologijos taikymas. <...> Pasak Heideggerio, prie niekio „prieiname" ne žengdami eilę teorinių žingsnių, bet per baimę – tiesioginę ir neredukuojamą prieigą. Pačią egzistenciją – tarsi intencionalumo dėka – įkvepia prasmė, pirminė ontologinė nebūties prasmė. Ši prasmė neišvedama iš to, ką galime žinoti *apie* žmogaus lemtį, *apie* jo priežastis ar *apie* jo tikslus. <...>

Sein un Zeit liko ontologijos modelis. Heideggerio sampratos – baigtybės, štai-būties, būties-myriop ir kitos – lieka pamatinės". – Lévinas E. Etika ir begalybė. Vilnius, Baltos lankos, 1994, p. 32–34 (vertė A. Sverdiolas).

[16] Be to, vienu iš pagrindinių centrų, prieš kuriuos pasisako Derrida, yra subjektas, subjektyvumas, kurį Husserlis laikė stebuklų stebuklu. Savotiška iliustracija yra kūrybinis pasididžiavimas, prancūzų filosofijoje tapęs įprastu nuo Henri Bergsono laikų. Bergsonas sakė, kad jei jis žinotų, kokį eilėraštį parašys rytoj, jis jį parašytų šiandien. Kai Jacques Derrida skaitė pranešimą daktaro laipsniui įgyti (šis darbas vėliau buvo išspausdintas pavadinimu „Tezės laikas: interpunkcija"), jis savo disertacijos vadovui padovanojo tokią noveletę: „Apie 1957-uosius metus buvau pateikęs savo pirmąją disertaci-

jos temą. Pavadinau ją „Literatūrinio objekto idealumas". Šiandien šis pavadinimas atrodo keistas. Beveik toks pat keistas jis atrodė ir tada, kai buvo remiamas Jeano Hippolyte'o, kuris turėjo vadovauti šiai disertacijai ir darė tai visiškai be jokio vargo, t. y. žinojo, kaip tai daryti nedarant, todėl, mano galva, jis buvo iš tų nedaugelio, kurie žinojo, kaip tai daryti laisva ir liberalia dvasia. Jis visada buvo atviras tam, kas nebuvo buvęs arba dar nebuvo, supratingas, visuomet rūpinosi nedaryti spaudimo, netgi įtakos, leido man eiti, nesvarbu, kur vestų mano kelias. Aš noriu čia pagerbti jo atminimą ir padėkoti jam už pasitikėjimą ir padrąsinimą, kurį jis man teikė net tada, kai kartą pasakė, jog nematąs, kur link aš einu. Tai įvyko 1966 metais JAV per vieną kolokviumą, kuriame abu dalyvavome. Po keleto draugiškų pastabų dėl referato, kurį buvau ką tik perskaitęs, Jeanas Hippolyte'as pridūrė: „Aš iš tikrųjų nematau, kur link jūs einate". Tuokart atsakiau maždaug taip: „Jei aiškiai matyčiau, kur einu, tai, dievaži, netikiu, jog man reikėtų žengti bent žingsnį, kad ten nueičiau". Galbūt tąsyk maniau, kad žinodami, kur einame, be jokios abejonės, padėtume minčiai orientuotis, tačiau tai dar niekam ir niekada nepadėjo žengti nė vieno žingsnio. Kas iš tokio ėjimo, kai žinai, kur eini ir kur nueisi?" Prisimindamas šį atsakymą, šiandien nesu tikras, kad jį gerai suprantu, tačiau jis nieku gyvu nereiškė, kad niekada nemačiau arba nežinojau, kur link einu..." – Jacques Derrida. „The time of thesis: punctuations". – In: Philosophy in France Today, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1983, p. 36–37.

[17] Kantas I. Grynojo proto kritika. Vilnius, Mintis, 1982, p. 27 (vertė R. Plečkaitis).

[18] Postmodernism – Philosophy and the Arts. Ed. by Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London, 1990, p. 1. H. Silvermanas dalyvavo Europos tarptautinės idėjų tyrimo draugijos organizuotoje ketvirtojoje konferencijoje „Europos paveldas: į naujas paradigmas" (1994 m. rugpjūtis, Gracas), kur dirbo keliose postmodernybės tematikai skirtose sekcijose. Jo referato tema buvo „Postmodernizmas kaip pertrūkis". Pertrūkio temai buvo skirti ir kiti referatai bei diskusija.

[19] Nietzsche F. Nachgelassene Werke. Unveröffentliches aus Umwertungszeit, 2. Abt., Bd. 14., S. 163.

Pirmoji dalis

[1] Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches, S. 24.

[2] Heidegeris. Pasaulėvaizdžio metas. – Kn.: Rinktiniai raštai. Vilnius, Mintis, 1992, p. 136 (vertė A. Šliogeris).

[3] Киркегор С. Наслаждение и долг, с. 246.

[4] Kierkegaard S. Gesammelte Werke, Abt. 16; Abschliessende Nachschrift zu den Philosophischen Bröcken, Düsseldorf–Köln, 1957, S. 184.

[5] Kierkegaard. Entweder–Oder, Leipzig, 1941, S. 269.

[6] Kierkegaard S. Papirer, 1848, p. 211.

[7] Przywara E. Das Geheimnis Søren Kierkegaards. München, 1929.

[8] Kierkegaard S. Papirer, p. 256.

[9] Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1941, p. 68. Pastaboje Kierkegaardas pabrėžia: „Dvejopa refleksija iš vidaus būdinga pačiai komunikacijos idėjai. Komunikacija sako, kad subjektas, kuris egzistuoja giluminėje izoliacijoje ir trokšta per savo vidinį pasaulį išreikšti amžinybę, kur socialumas ir kolegialumas nė neįsivaizduojamas todėl, kad nemąstoma judėjimo egzistencinė kategorija, o kartu ir esminė komunikacija, nes kiekvienam būna taip, kad jis turi viską, bet nori save apdovanoti ypatybėmis; jis trokšta tuo pat metu mąstyti pagal savo subjektyvią egzistenciją ir šitaip būti komunikacijoje su kitais. Šiam prieštaravimui neįmanoma rasti tiesioginės išraiškos formos".

[10] Рассел Б. История западной философии. Москва, 1959, с. 763.

[11] Киркегор С. Дневник обольстителя. Москва, „Литера", Магазин славянской книги. Копенгаген, 1990, с. 38.

[12] Kierkegaard S. Papirer, p. 387.

[13] The Diary of Søren Kierkegaard. N. Y., 1990, p. 92.

[14] Киркегор С. Дневник обольстителя, с. 52.

[15] The Diary of Søren Kierkegaard, p. 120.

[16] Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Düsseldorf–Köln, 1951–1962, Bd. 16, 1, S. 111.

[17] Kierkegaard S. Entweder–Oder, S. 269.

[18] Ibid., p. 372.

[19] The Diary of Søren Kierkegaard, p. 110.

[20] Ibid., p. 13.

[21] Ibid., p. 119.

[22] Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript, p. 134.

[23] Tikslus darbo pavadinimas anglų vertime nurodomas taip: „Concluding Unscientific Postscript of the Philosophical Fragment. A Mimetic-Pathetic-Dialectic Composition for Publication“ S. Kierkegaard, 1846.

[24] Ibid., p. XV.

[25] Ibid., p. 345.

[26] Nietzsche F. Schriften und Entwürfe 1876–1880, S. 389.

[27] Ibid., p. 209–210.

[28] Taylor Mark C. Back to the Future. – In: Postmodernism – Philosophy and the Arts, p. 13–14.

[29] Scott Charles E. Postmodern Language. – In: Postmodernism – Philosophy and the Arts, p. 33.

[30] Higgins Kathleen. Nietzsche and Postmodern Subjectivity. – In: Nietzsche as Postmodernist. Essays Pro and Contra. Ed. and with an Introduction by Clayton Koelb. Albany, The State University of New York Press, 1990, p. 189–215.

[31] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Frankfurt am Main, 1987, p. 17.

[32] Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio. – Rinktiniai raštai. Vilnius, Mintis, 1991, p. 362 (vertė E. Nekrašas).

[33] Nietzsche E. Apie moralės genealogiją. Vilnius ALK Pradai, 1996, p. 23 (vertė A. Tekorius).

[34] Nyčė F. Anapus gėrio ir blogio, p. 449.

[35] Nietzsche F. Werke. 1. Abt. Bd. 3. Leipzig, 1984, S. Y I.

[36] Jaspers K.: Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin, 1947.

[37] Löwith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg, 1978.

[38] Fink E. Nietzsches Philosophie, Stuttgart, 1973.

[39] Bataille G. Sur Nietzsche, Paris, 1945.

[40] Taip pat žr.: Granier J. Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, 1966; Blanchot M. L'Entretien Infini, Paris, 1969; J. M. L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche, Paris, 1971; Pautrat, B. Versions du Soleil. Figures et systeme de Nietzsche, Paris, 1971; Boudot P. L'ontologie de Nietzsche, Paris, 1971 ir kt.

[41] 1964 metais Raimonte Septintajame tarptautiniame filosofijos kolokviume Michelis Foucault perskaitė pranešimą „Nietzsche, Freudas, Marxas“, paskelbdamas to meto pagrindinių autoritetų, „įtarimų meistrų“ pavardes.

[42] Danto A. Nietzsche as Philosopher, New York, 1965.

[43] Magnus B. Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington/London, 1978.

[44] Nehamas A. Nietzsche: Life as Literature, Cambridge, 1985.

[45] Dilthey W. Filosofijos esmė. – Kn.: Kultūros prigimtis, Vilnius, Valstybinis leidybos centras, 1993, p. 58 (vertė I. Tumavičiūtė).

[46] Nietzsche F. Linksmasis mokslas. Vilnius, ALK Pradai, 1995, p. 219–220 (vertė A. Tekorius).

[47] Fridrichs Nīcše. Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam, Rīga, 1939, lpp. LXXVI.

[48] Deleuze Gilles. Nietzsche & Philosophy, Cambridge, 1983, p. 4.

[49] Ibid., p. 18.

[50] Ibid., p. 59.

[51] Cit. pagal: Alain D. Schrift. Nietzsche and the Question of Interpretation. New York, London, 1990, p. 17.

[52] Nietzsche F. Tragedijos gimimas. Vilnius, ALK Pradai, 1997, p. 62–63 (vertė A. Tekorius).

[53] Nietzsche sako: „Visa istorija kaip asmeniškai išgyventa, kaip asmeninių išgyvenimų rezultatas“. – Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente 1885–1887. Kritische Studienausgabe, S. 400.

[54] Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo. – Rinktiniai raštai, p. 49 (vertė A. Tekorius).

[55] Šiuo atveju reikšmingas Aleksandro Nehamo darbo pavadinimas. Žr.: Nehamas A.: Nietzsche. Life as Literature.

[56] Nietzsche F. Tragedijos gimimas, p. 34.

[57] Ibid., p. 23.

[58] Žr.: Фуко М. Слова и вещи. Москва, 1988, с. 388.

[59] Nietzsche F. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, S. 310.

[60] Nietzsche F. Tragedijos gimimas, p. 26.

[61] Cit. iš: Sallis J. Crossings. Nietzsche and the Space of Tragedy, Chicago and London, 1960, p. 19.

[62] Nietzsche F. Tragedijos gimimas, p. 102.
[63] Ibid., p. 113–114.
[64] Žr.: Graikų literatūros chrestomatija. Vilnius, Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla, 1963 (vertė J. Dumčius, žvaigždute pažymėtų eilučių vertimas pažodinis).
[65] Sallis J. Crossings. Nietzsche and the Space of Tragedy, p. 45.
[66] Nietzsche F. Nachgelassene Werke, 2. Abt. Bd. 14. S. 253.
[67] Nietzsche F. Der Antichrist. Leipzig, 1939, S. 191.
[68] Nietzsche F. Werke. 1. Abt. Bd. 3. Leipzig, 1984, S. 163.
[69] Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo, p. 278.
[70] Ibid., p. 239.
[71] Ibid., p. 229.
[72] Nyčė F. Stabų saulėlydis. – Rinktiniai raštai, p. 529–530 (vertė A. Šliogeris).
[73] Nietzsche F. Kritische Studienausgabe, Bd. 3, S. 11.
[74] Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo, p. 108.
[75] Ibid., p. 140.
[76] Nietzsche F. Kritische Studienausgabe, Bd. 3, S. 274.
[77] Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo, p. 191.
[78] Ibid., p. 212.
[79] Ibid., p. 280–281.
[80] Nietzsche F. Nietzsches Werke, Klassiker Ausgabe, Zweiter Band, 1922, S. 131.
[81] Nyčė F. Štai taip Zaratustra kalbėjo, p. 310.
[82] Ibid., p. 139.
[83] Ibid., p. 311, 314.
[84] Ibid., p. 37.
[85] Nyčė F. Stabų saulėlydis, p. 543.
[86] Prix d'Honneur de Rhétorique.
[87] Index librorum prohibitorum (1539–1966).
[88] L'Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, 1889.
[89] Matièrie et mémoire, Paris, 1897.
[90] Vieillard-Baron Jean-Louis. Bergson, Preses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 24.
[91] Bergson H. Ecrits et paroles. Paris, 1959, vol. 2, p. 295.

[92] Prigogine I. et Stengers I. La Nouvelle Alliance. Paris, 1979, p. 32.
[93] Bergson H. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, Paris, 1990, p. 11.
[94] Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein, Paris, 1923, p. 4.
[95] La pensée et le mouvant. Paris, 1970, p. 1274.
[96] Bergson H. L'Évolution créatice. Paris, 1907, p. 14.
[97] Рассел Б. История западной философии. Москва, 1959, с. 763, 817.
[98] Merleau-Ponty M. Éloge de la Philosophie. Paris, 1960, p. 22.
[99] Bergson H. Mémoire et vie. Paris, p. 103.
[100] Bergson H. L'Éssai..., p. 113.
[101] Ibid., p. 174.
[102] Ibid., p. 184.
[103] Ibid., p. 114.
[104] Ibid., p. 151.
[105] Ibid., p. 121.
[106] Bergson H. L'Évolution..., p. 96.
[107] Bergson H. Mémoire et vie, p. 134.
[108] Bergson H. Naissance..., p. 21.
[109] Prigogine I. et Stengers I. La Nouvelle Alliance, p. 274.
[110] Ibid., p. 19.
[111] Matièrie et mémoire, p. 13.
[112] Ibid., p. 179.
[113] Žr., pvz.: Ribot T. Les maladies de la mémoire. Paris, 1881.
[114] Bergson H. Mémoire et vie, p. 62.
[115] Brincourt A. et J. Les oeuvres et les lumières. Paris, 1955, p. 41.
[116] Tam skirti ir specialūs darbai: 1903 m. parašytas „Įvadas į metafiziką" ir 1911 m. skaitytas pranešimas „Filosofinė intuicija".
[117] Vieillard-Baron Jean-Louis. Bergson, Paris, 1991, p. 3.
[118] Bretonneau, G. Création et valeurs ethiques chez Bergson. Paris, 1975.
[119] Bergson H. L'Évolution..., p. 222.
[120] Jonas F. Histoire de la sociologie des lumieres à la théorie du social. Paris, 1991, p. 224.

Antroji dalis

[1] Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля. Вопросы философии, 1992, 7, с. 125.

[2] Seebohm T. M. Über die vierfache Abwesenheit im Jetzt. Warum ist Husserl bereits dort, wo ihn Derrida nicht vermutet? – Die Zeit. Hrsg. Zimmerli W., Sandbothe M., Frankfurt am Main, 1993, S. 105.

[3] Heidegger M. My Way to Phenomenology. – In: Existentialism. From Dostoevsky to Sartre. Ed. by Kaufmann W., New York, London and Scarborough, Ontario, New American Library, 1956, p. 238.

[4] Plessner H. Husserl in Göttingen. – In: Diesseits der Utopie, Frankfurt, 1974, S. 147.

[5] Gadamer H.-G. Die phänomenologische Bewegung. – In: Kleine Schriften III, Tübingen, 1972, S. 152.

[6] Schumann K. Husserl-Chronik. Den Haag, 1977, S. 23.

[7] Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hamburg, 1969, S. 65.

[8] Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 51.

[9] Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. Stuttgart, 1986. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, S. 13.

[10] Scheler M. Philosophisches Weltanschauung – Gesammelte Werke. Bd. 4, Hrsg. von Maria Scheler und M. S. Frings, Bern/Bonn, 1957, S. 64.

[11] Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Frankfurt am Main, 1979, S. 147.

[12] Husserl E. Formale und Transzendentale Logik. Halle, 1929, S. 14.

[13] Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М. Мамардашвили, с. 298.

[14] Husserl E. Die Krisis..., 1977, S. 108.

[15] Husserl E. Formale und Transzendentale Logik, S. 256.

[16] Husserl E. Die Krisis..., S. 93.

[17] Cit. pagal: Гайденко П. П. Научная рациональность..., с. 124.

[18] Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt, S. 80.

[19] Cit. iš: Diemer A. E. Husserl. Versuch einer System. Darstellung seines Phänomenologie, Meisenheim am Glan, 1956, S. 31.

[20] Husserliana, Bd. I, Haag, 1950, S. 187.

[21] Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1975, S. 29.

[22] Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte. Gütersloh, 1967, S. 155.

[23] Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt, S. 122.

[24] Husserliana, Bd. IV, S. 75.

[25] Ibid., S. 97.

[26] Husserl E. Phänomenologie der Lebenswelt, S. 7.

[27] Ibid., p. 236.

[28] Ibid., p. 223.

[29] Cit. iš: Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich, Berlin, 1964, A 1, 36.

[30] Derrida J. Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt am Main, 1979, S. 78.

[31] Husserliana, Bd. 1, S. 111.

[32] Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки. – Логос, 1991, 2, с. 56–69.

[33] Heideggerio išvados iš „Japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą“, taip pat Hanso Georgo Gadamerio prisiminimas, kad tai vienintelis Heideggerio gyvenimo laikotarpis, kai šis nesiskuto.

[34] Cituota iš: Hugo O. Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York, 1988, S. 24.

[35] Gadamer H.-G. Geleitwort. – In: Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Herausg. von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, S. XVI.

[36] Žr.: Heidegeris M. Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys. – Rinktiniai raštai, p. 408 (vertė A. Šliogeris).

[37] Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1972, S. XXX.

[38] Heideggeris M. Apie humanizmą. – Kn.: Gėrio kontūrai, p. 258 (vertė A. Šliogeris).

[39] Žr.: Vattimo G. Das Ende der Modernität. Frankfurt am Main, 1991.

[40] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Massachusetts, 1992, p. 131–161.

[41] Ferry L. and Renault A. Heidegger and Modernity. Chicago and London, 1990.

[42] Heidegger M. My Way to Phenomenology, p. 244.

[43] Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки, с. 58.

[44] Heidegger M. My Way to Phenomenology, p. 84.
[45] Heideggeris M. Apie humanizmą, p. 243.
[46] Heidegger M. Nietzsche, Bd. 2, S. 61.
[47] Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt.: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 25. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Main, 1977, S. 15.
[48] Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1929, S. 23.
[49] Heidegeris M. Kantas ir metafizikos problema. – Rinktiniai raštai, p. 36 (vertė A. Šliogeris).
[50] Heidegger M. Sein und Zeit, S. 19.
[51] Heidegger M. Nietzsche. Bd. 1, S. 152.
[52] Heidegeris M. Kantas ir metafizikos problema, p. 62.
[53] Heidegger M. Sein und Zeit, S. 420–433.
[54] Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, S. 94–95.
[55] Heidegeris M. Filosofijos pabaiga ir pagrindinis mąstymo uždavinys, p. 420.
[56] Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969, S. 11.
[57] Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1976, S. 56.
[58] Heidegger M. Wegmarken. – Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main, 1976, S. 354.
[59] Ibid., S. 323.
[60] Heidegeris M. Technikos klausimas. – Rinktiniai raštai, p. 217 (vertė A. Šliogeris).
[61] Heidegger M. Wegmarken, S. 212.
[62] Heidegger M. Zeit des Weltbildes. Zusätze. – Heidegger M. Holzwege. Gesamtausgabe, I Abt., Bd. 5, S. 113.
[63] Heidegger M. Die Kehre, S. 11.
[64] Lévinas E. Noms propres. Fata Morgana, 1976, p. 65.
[65] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, p. 161–184.
[66] Derrida Jacques. The Time of a Thesis: Punctuations. – In: Philosophy in France today. Ed. by Alan Montefiore, Cambridge University Press, 1983, p. 34–51.
[67] Ibid., p. 37.
[68] Ibid., p. 38.

[69] Derrida Jacques. Einleitung zu Husserls „Ursprung der Geometrie", S. 41–42.
[70] Cit. iš: *Le Monde,* 1990, 16 novembre, p. 21.
[71] Derrida Jacques. De la Grammatologie, p. 103.
[72] Derrida Jacques. *Ousia et Gramma.* – In: Marges de la philosophie, Paris, 1972, p. 117.
[73] Derrida Jacques. Freud et la scène de l'écriture. – Dans: Derrida J. L'écriture et la différence, Paris, 1967, p. 293.
[74] Derrida Jacques. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. – Dans: Derrida J. L'écriture et la différence, p. 412.
[75] Žr.: „Eating well", or the Calculation of Subject: An Interwiev with Jacques Derrida. – Who comes after the Subject? Ed. by E. Cadova, P. Connor, J.-L. Nancy, N. Y. Routledge, 1991, p. 105.

Trečioji dalis

[1] Eagleton T. Awakening from Modernity. – In: *Times Literary Supplement,* 20 February 1987.
[2] Wyschogrod Edith. Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990, p. XIII.
[3] Žr. taip pat: Bauman Z. Postmodern Ethics. Cambridge, Massachusetts, 1993.
[4] Paul'is Veyne'as – garsus istorikas, *Collège de France* profesorius.
[5] Foucault taip pat turėjo gerbėjų, laikiusių jį genijumi. Gilles Deleuze'as, kuriam kadaise Foucault išpranašavo puikią ateitį, teigė, jog šis amžius būsiąs „Foucault amžiumi". Panašiai kaip Sartre'as, jis buvo įtakingas intelektualinis autoritetas, ne tik leido filosofinius tyrinėjimus, kurie tapdavo bestseleriais, bet ir dalyvavo politinėse akcijose, rašė apie literatūrą ir skaitė paskaitas elitinei publikai. Foucault sugebėjo patenkinti intelektualinių sensacijų ištroškusią auditoriją. Būti garsiam filosofui Prancūzijoje – reiškė būti filosofui *guru.* Tokį įvaizdį akademinėje tradicijoje įtvirtino jau Henri Bergsonas.

Žinoma, įvaizdis diktuoja žaidimo taisykles, kurių reikia laikytis. Nepakanka rašyti Montaigne'o stiliumi. Analitinę liniją reikia mokėti sujung-

ti su literatūrine ir retorine. Foucault buvo ryškus savo pirmtakų įpėdinis, jis siūlė galinčias sudominti temas, neigė nieko neįstengiančią išspręsti tradiciją, nusiskuto galvą, kaip intelektualas tapdamas panašus ir į vienuolį, ir į satyrą. Foucault atstovavo intelektualiniam avangardui, kuris, pasak pozityvistiškai nusiteikusių universiteto profesorių, galėjo sau leisti domėtis istorija, politika ir kitomis filosofams netradicinėmis sritimis.

[6] Foucault darbų stilius neretai vertinamas kaip patrauklus, nors nelabai suprantamas. Jis prilyginamas Escherio grafikai, kurioje vaizduojami laiptai, nevedantys aukštyn, arba durys, kurios, atvertos į lauką, sugrąžina atgal. Su Foucault darbais lyginamas ir Joyce'o „Ulisas".

[7] Išryškintas gyvenimo ir mirties pajautimas lemia Foucault aktualumo jausmą. Svarbi vieta jo gyvenime buvo skirta darbui ne tik bibliotekoje ar ligoninės laboratorijoje, bet ir įvairiose politinėse organizacijose. Foucault sako: „Atrodo, mano vardas siejamas kone su visomis politinėmis pakraipomis... Esu vadinamas anarchistu, kairiuoju, prisiekusiu arba slaptu marksistu, nihilistu, aiškiu arba užsimaskavusiu antimarksistu, golizmui tarnaujančiu technokratu, neoliberalu ir t. t. Nė viena iš šių charakteristikų nėra reikšminga pati savaime, tačiau visos kartu jos kai ką pasako. Reikia pripažinti, kad man patinka tai, ką jos sako. Teisybė, kad aš nenoriu būti tapatinamas nė su viena iš jų ir kad mane linksmina tai, kaip skirtingai esu vertinamas ir klasifikuojamas".

[8] Foucault Michel. Philosopher. Essays Translated from the French and German by T. J. Armstrong, Harwester Wheatsheaf, New York etc., 1992, p. XV.

[9] Nors Foucault priklausė jaunajai kartai, kuri, skirtingai negu Merleau-Ponty ir Sartre'as, nedalyvavo Pasipriešinimo judėjime, tačiau ir ją buvo palietęs Hegelio filosofijos atgimimas Prancūzijoje. Foucault pritarė struktūralistams, nevertinusiems Sartre'o nuopelnų, bet vėliau peržiūrėjo savo požiūrį į subjektą ir pripažino, kad kritinė teorija negali jo išvengti. Markas Posteris mano, kad Foucault darbai ypač reikšmingi socialinės istorijos ir socialinės teorijos raidai. Kaip tik Foucault atveria naujas galimybes kritinei teorijai, nurodo kryptis, galinčias išvesti iš sąstingio. Tačiau, pasak Posterio, šios naujos kryptys tampa akivaizdžios tik tada, kai pripažįstamos permainos, būdingos šių dienų industrinei visuomenei. Sąvoka „informacijos būdas" nusako naują kalbos patirtį XX amžiuje, kurią sukūrė elektrotechnikos laimėjimai ir su jais susijusios technologijos. Šiuo atžvil-

giu kaip tik Foucault teorija atveria naujas galimybes, nes, skirtingai nuo kritinės teorijos, kuri orientuojasi į mokymą apie gamybos būdą, ji siūlo sąvokas, apibūdinančias diskursyvines visuomenės praktikas. Taigi Markas Posteris mano, jog analizuoti Foucault filosofiją siejant su Vakarų marksizmu taip pat vaisinga, kaip ir nagrinėti ją poststruktūralizmo kontekste kartu su Derrida ir Lacanu. Šitokiai minčiai jį ypač skatino vėlyvieji Foucault darbai, kurių pirmajame plane yra klausimas apie politinį angažuotumą ir kuriuos galima būtų laikyti Foucault atsakymais į 1968 metų įvykius. Pasak Posterio, jei Vakarų marksizmas prasideda kaip teorinė reakcija į klasikinio marksizmo nesugebėjimą atsakyti į klausimus, kuriuos iškėlė įvykiai tarp Pirmojo pasaulinio ir šaltojo karo, tai Foucault darbus reikia laikyti atsakymu į sunkumus, Vakarų marksizmo patiriamus septintajame dešimtmetyje. (Žr.: Poster Mark. Existential Marxism in Postwar France: Sartre to Althusser, Princeton: Princeton University Press, 1976.)

10 Žr.: Entretien avec Madelaine Chapsal. – *La Quinzaine Littéraire,* 15 May, 1966, p. 14–15.

11 Nors intelektualinėje Foucault biografijoje kūrybingi periodai kaitaliojosi su nekūrybingais, šiaip jau jis buvo produktyvus autorius. Nuo 1961 iki 1969 metų Foucault išleidžia šešias knygas, nuo 1976 iki 1985 metų beveik nieko neskelbia. Kaip teigia jo biografai, Foucault nebūtų išleidęs nieko, jei tik būtų galėjęs tikėtis užbaigti ir pataisyti savo darbus, bet jis jau sirgo AIDS.

1954 m. išėjo pirmoji Foucault knyga „Psichinės ligos ir asmenybė“, 1961 m. – „Beprotybė ir pamišimas. Beprotybės istorija klasikos epochoje“, 1963 m. – „Klinikos gimimas“ ir „Raymondas Russelas“, 1966 m. – „Žodžiai ir daiktai“, 1969 m. – „Žinijos archeologija“. Kartais kalbama apie tris Foucault archeologijas, nes į „Klinikos gimimo“ išplėstinį pavadinimą įeina „Mediko požiūrio archeologija“, o „Žodžiai ir daiktai“ turi paantraštę „Humanitarinių mokslų archeologija“.

Paskui išleidžiama „Diskurso tvarka“ (1971), „Tai ne pypkė“ (1973), skirta Rene Magritte'ui, „Įvadas: Fromangerui“ (1975), „Valia žinoti“ (1976) ir kt. „Valia žinoti“ pradedamas Foucault „Seksualumo istorijos“ projektas: 1984 m. pasirodo „Mėgavimasis malonumais“ ir „Rūpestis dėl savęs“. Aštuntasis dešimtmetis skiriamas valdžios genealogijos tyrinėjimui, o devintajame dešimtmetyje dėmesys sutelkiamas į „egzistencijos meną“ arba „gyvenimo etiką“.

[12] Vieni iš pirmųjų Foucault minties interpretatorių H. Dreyfusas ir P. Rabinowas mano, jog jo mąstymas sietinas su trimis reikšmingiausiomis filosofijos pakraipomis – struktūralizmu, fenomenologija, hermeneutika. Dažnai Michelis Foucault minimas kartu su struktūralistais, prie jų jį priskyrė ir Gilles Deleuze'as. Sudėtingi Foucault santykiai su feminizmo teorija. Neretai jis būna įtraukiamas ir į postmodernizmo/modernizmo diskusiją.

[13] Jei Foucault gyvam esant domėjimąsi filosofu skatindavo jo netikėti politiniai posūkiai, skandalingi akademinių problemų sprendimai, tai šiuo metu jo darbus studijuoti skatina jo ryšys su etiniais klausimais, domėjimasis antikine etika, nagrinėjama dabartiniam žmogui būdingo etoso, „asmenybės technologijos" aspektu. Domėjimasis Foucault vis dar pastovus, jo veikalus studijuoja filosofai, istorikai, socialinės ir feminizmo filosofijos atstovai, psichologai, antropologai ir kiti. Pirmąją monografiją, aprėpiančią visą įvairiapusę intelektualinę Foucault veiklą, parašė Alanas Sheridanas (Sheridan A. Michel Foucault. The Will to Truth, London and New York, 1980). Aptariant Foucault skirtus tyrinėjimus dažnai minimas latvių kilmės autoriaus Karlio Račevskio darbas „Michelis Foucault ir intelekto griovimas" (Racevskis Karlis. Michel Foucault and the Subversion of Intellect. Ithaca: Cornell University Press, 1983). Praėjus dvejiems metams po Foucault mirties, jam skirtą filosofinę studiją paskelbė Gilles Deleuze'as (Deleuze G. Foucault, Paris, Minuit, 1986). Minėtų darbų dėmesio centre yra racionalumas, mokslas ir jų sąsaja su aktualiąja dabartimi. Čia reikėtų paminėti ir Roy'aus Boino „Foucault ir Derrida" (1990). Atskleisti Foucault etiką užsibrėžia Johnas Rajchmanas knygoje „Filosofijos laisvė" (Rajchman J. Michel Foucault: The Freedom of Philosophy. New York, Columbia University Press, 1982). Jamesas Bernaueris analizuoja Foucault „minties etiką". Kritika kaip filosofijos etosu domisi Richardas Bernsteinas. Etinės problematikos suvokimu ypač pasižymi Wilhelmo Schmido veikalas „Naujo gyvenimo meno beieškant" (Schmid W. Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt am Main, 1991).

[14] Žr.: Ferry L., Renaut A. La pensée 68, Paris, 1985.

[15] Šiuos mąstymo apibrėžimus esu pasiskolinusi iš Bernauer J. W. Michel Foucault's Force of Flight: Towards an Ethics for Thought. London, 1990.

[16] Tokį apibrėžimą Foucault vartoja interviu su Bernardu Henri Levy. – *Le Nouvel Observateur,* 644, March 1977.

[17] Ibid., p. 130.
[18] Michel Foucault: An Interview. – Ethos 1, Autumn 1983, p. 5.
[19] Fuko Mišels. Rūpes par patiesību. – Parīzes intervijas, Rīga, Minerva, 1993, 15 lpp.
[20] Bellour R., Vernault Ph. (dir.) L'Histoire, une passion nouvelle: table ronde avec Ph. Ariés, M. de Certeau, J. Le Goff, Em. Le Roy Ladurie, Paul Veyne. – *Magazine littéraire* 123/1972, p. 10–23.
[21] Foucault M. Maurice Blanchot: The Thought from Outside. Zone Books, New York, p. 15.
[22] Foucault M. Naissance de Clinique, p. XV.
[23] Foucault M. La vie: expérience et la science//Revue de métaphysique et morale. – Paris, 1985, N1, p. 3.
[24] *Archē* ir *telos* neigimas reiškia atmetimą to, ką ontoteologija vadina Dievu. Anarchija ir ateleologija susitinka ateologijoje, skelbiančioje Dievo mirtį.
[25] Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972–1977. Brighton, Sussex, The Harvester Press, Edited, with preface, by Colin Gordon, Leo Marshall, John Meplam and Kate Soper, 1980.
[26] Kiekviena knyga – taip pat būdas atsitolinti nuo savęs: „Rašyti knygą – reiškia tam tikru būdu nutraukti ryšį su tuo, kas buvo anksčiau" (Kn.: Foucault Live, ed. Sylvere Lotringer, Semiotexte (e), 1989, p. 303). Galbūt dar būdingesni šie žodžiai: „Nebūtų jokios prasmės rašyti knygas, jei jos neišmokytų autoriaus ko nors tokio, ko jis anksčiau nebūtų žinojęs, nenuvestų į neregėtas vietas, neformuotų tam tikro keisto, naujo santykio su savimi. Knygos skausmą ir džiaugsmą reikia numatyti". – Kn.: The Foucault Reader, ed. Paul Rabinow, Pantheon, 1984, p. 339.
[27] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, p. 240.
[28] Foucault répond à Sartre, *La Quinzaine Littéraire,* 1 March, 1968, p. 20–21.
[29] Фуко М. Слова и вещи, с. 469.
[30] Interviu „Truth and Power". – The Foucault Reader, p. 51.
[31] Foucault Michel. „Subject and Power". – In: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, by Hubert Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago, University of Chicago Press, 1982), p. 208.
[32] Deleuze Gilles. What is a Dispositif? – In: Michel Foucault. Philosopher. Essays Translated from the French and German by Timothy J. Armstrong, New York, 1992, p. 161.

[33] Fuko M. Līdz šim nepublicēta lekcija. – *Kultūras Avīze*, Nr. 3/4 (15/16), 1994.

[34] Derrida J. Violence et Méthaphysique. – Dans: Derrida, J. L'écriture et la différence, 1967, p. 137.

[35] Interviu su R. Kearney Lévinas sako: „Bet jei ir pripažįstu judaizmo įtaką, nenoriu apie ją kalbėti tikėjimo ar netikėjimo sąvokomis. Tikėti – ne veiksmažodis, kurį reikėtų vartoti su vienaskaitos pirmojo asmens įvardžiu. Niekas negali pasakyti: aš tikiu arba aš netikiu, kad Dievas yra. Dievo buvimas – ne individualios sielos, kuri išsako logiškas išvadas, valioje. Ji negali būti įrodyta. Dievo egzistencija, Dievo būtis yra šventoji istorija, žmogaus santykio su žmogumi šventumas, kuriame atsiskleidžia Dievas. Dievo buvimas – tai jo atskleidimas Biblijos istorijoje (Face to Face with Lévinas. Ed. by R. A. Cohen. State University of New York, 1986, p. 18).

[36] Žr. pvz.: Lévinas E. Le temps et l'autre. – Dans: Wahl J. (Ed.) Le choix, le monde, l'existence, Paris, 1947; Lévinas E. La mort et le Temps. Paris, Éditions de l'Herne, 1992.

[37] 1930 metais pasirodė jo pirmas didesnis darbas, kuris kartu yra pirmoji Husserlio fenomenologijos analizė Prancūzijoje: „Intuicijos problema Husserlio fenomenologijoje" (Théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl, Paris, Alcan, 1963).

[38] Į Richardo Kearney klausimą: „Kaip Jūs apibūdintumėte ypatingą fenomenologijos indėlį į šių dienų filosofiją?" Lévinas atsako: „Svarbiausias Husserlio fenomenologijos indėlis – tai metodologinė procedūra, kurios padedamas jis parodo, kaip atsiranda reikšmė, kaip ji pasirodo mūsų pasaulio pažinime, o dar tiksliau, jis parodo, kaip mes suvokiame mūsų intencionalų prisirišimą prie pasaulio. Fenomenologinis metodas mums atveria galimybę atrasti reikšmę mūsų pačių patirtyje; jis atskleidžia sąmonę kaip intencionalumą, kuris visada turi sąlytį su išorėje esančiais arba kitokiais negu jis pats objektais. Žmogiškoji patirtis nėra kokia nors savaime aiški substancija arba grynasis *cogito;* ji visada yra nukreipta arba siekia ko nors pasaulyje, kuris ją domina. Fenomenologinis metodas leidžia sąmonei suprasti tai, kuo ji yra užimta, reflektuoti apie savo esmę ir šitaip atverti anksčiau nepastebėtus intencionalumo akiračius. Kitais žodžiais tariant, sugrįždama prie sąmonei atsiveriančių akiračių, fenomenologija suteikia mums galimybę paaiškinti arba išplėsti pilną objekto intencionaliąją reikšmę, kuri kitu atveju būtų duota kaip abstrakti ir izoliuota, nuo šio intencionalaus akiračio atskirta esmė. Taigi fenomenologija mus moko,

kad sąmonė yra kartu ir susijusi su patirties objektu, ir todėl laisva atsiriboti, kad grįžtų prie savęs, atsidėdama tiems intencionalumo ryšiams, kuriuose objektas pasirodo kaip reikšmingas, kaip mūsų išgyventos patirties dalis. Galime teigti, jog fenomenologija – tai forma, kuria suvokiame, kur esame; suvokti save – reiškia atrasti reikšmės šaltinį gyvenamajame pasaulyje (Face to Face with Lévinas, p. 14–15).

[39] Ibid., p. 16.

[40] Žr.: The Lévinas Reader. Ed. by Sean Hand, Oxford, 1989, p. 1.

[41] Sk.: Derrida J. Violence et Métaphysique, p. 114.

[42] Lévinas E. Etika ir begalybė, p. 32.

[43] Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt am Main, 1983, S. 221–222.

[44] Tokiu anoniminės būties patirties aprašymu pradeda savo darbą „Tomas Netikėlis“ Maurice'as Blanchot.

[45] Lévinas E. Otherwise than Being or beyond Essence. Translated by Alphonso Lingis. Martin Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London, 1981, p. XII.

[46] Lévinas E. La mort et le Temps, p. 17.

[47] Žr.: Schrag C. O. Communicative Praxis and the Space of Subjectivity. Indiana University Press, 1989, p. 154.

[48] Lévinas E. Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité. Den Haag, Kluwer Academic, 1971, p. 38.

[49] Ibid., p. 6.

[50] Ibid., p. 132.

[51] Ibid., p. 8.

[52] Ibid., p. 147.

[53] Ibid., p. 55.

[54] Ibid., p. 77.

[55] Ibid., p. 221.

[56] „Theatrum philosophicum“, Language, Counter-Memory, Practice. Tr. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 165.

[57] Deleuze G. Pourparlers. 1972–1990. Paris, Minuit, 1990, p. 14.

[58] Ibid., p. 14.

[59] Ibid., p. 203.

[60] Ibid., p. 185.

61 Filosofijos istorija nėra itin reflektuojanti. Veikiau tai savotiška tapyba – dvasiniai, konceptualiniai portretai. Kaip ir tapyboje, čia reikia pasiekti panašumą, tačiau nepanašiomis, skirtingomis priemonėmis: panašumą reikia rodyti, bet ne reprodukuoti (negalima pasitenkinti tuo, ką filosofas pasakė). Filosofai siūlo naujas sąvokas, jie jas plėtoja, bet nenurodo, ar bent pakankamai neatskleidžia, problemų, kurios šiomis sąvokomis aptariamos. Pavyzdžiui, Humes'as pateikia naują tikėjimo sąvoką, tačiau nepasako, kodėl ir kaip pažinimo problema atsiskleidžia kaip tam tikras tikėjimas. Filosofijos istorijai nebūtina kartoti tai, ką yra pasakęs koks nors filosofas, bet privalu atskleisti, kas slypi jo pasakyme, kurio jis nėra pasakęs, tačiau kas vis dėlto glūdi tame pasakyme.

Filosofija visada yra sąvokų kūrimas. Aš niekada nesidomėjau metafizikos įveikimu arba filosofijos mirtimi. Filosofijai vis dar tebeaktualus uždavinys – kurti sąvokas. Niekas už ją to nepadarys. Žinoma, filosofija visada turėjo varžovų, pradedant Platono „varžovais" ir baigiant Zaratustros juokdariu. Šiandien informatika, komunikacija, rinkos apyvarta savinasi žodžius „sąvoka", „kūrybinis", o jos „sąvokų formuotojai" yra ypatinga rūšis, kuri pardavimo aktą begėdiškai laiko aukščiausia kapitalistinio mąstymo išraiška, prekiavimo *cogito*. Filosofija jaučiasi maža ir vieniša tokių jėgų akivaizdoje, bet jeigu jai ir teks mirti, tai iš juoko.

Filosofija ne komunikatyvi, juolab ne kontempliatyvi ar reflektyvi: savo prigimtimi ji yra kurianti arba net revoliucinga tiek, kiek nepaliauja kurti naujas sąvokas. Vienintelė aplinkybė yra ta, kad sąvokos yra ir būtinos, ir svetimos tokiu mastu, kokiu atliepia tikrąją problemą. Sąvoka neleidžia mąstymui pavirsti paprasta nuomone, požiūriu, diskusija, plepėjimu. Žinoma, kiekviena sąvoka yra paradoksas. Filosofija – mes bandėme ją tęsti, Felixas Guattari ir aš, „Anti-Edipe" ir „Tūkstantyje plato", ypač „Tūkstantyje plato", storoje knygoje, pateikiančioje daug sąvokų. Mes nebendradarbiavome, mes parašėme knygą, iš pradžių vieną, paskui antrą, ne vienetų prasme, bet neapibrėžto straipsnio prasme. Kiekvienas iš mudviejų turime savo praeitį ir ankstesnius darbus: jis – psichiatriją, politiką, filosofiją, kurioje jau yra gausu sąvokų, o aš – „Skirtį ir kartotę" ir „Prasmės logiką". Tačiau mudu bendradarbiavome ne tokia prasme, kokia bendradarbiauja du asmenys. Mudu esame kaip du upeliai, kurie susilieja, kad sudarytų vieną – mus pačius. Pagaliau vienas iš „filosofijos" klausimų visada

buvo: kaip suprasti „philo“? Ši filosofija man visada buvo lyg antrasis periodas, kuris niekada nebūtų prasidėjęs ir išsiplėtojęs be Felixo.

Toliau, tarkime, seka trečiasis periodas, kai aš kalbu apie tapybą, kiną ir kylančius vaizdinius. Bet tai knygos filosofija. Sąvoka, manding, turi dar du matmenis: perceptualinį ir afektyvųjį. Kaip tik tai mane domina, o ne patys vaizdiniai. Perceptai – ne sąvokos, tai – jausmų paketai ir santykiai, išliekantys su tuo, kas juos teigia. Afektai – ne jausmai, tai – tapsmas, peržengiantis pats save (tampantis kitokiu). Didieji anglų ar amerikiečių romano meistrai dažnai remiasi perceptais, o Kleistas, Kafka – afektais. Afektas, perceptas ir sąvoka – tai trys nedalomos jėgos, tekančios iš meno į filosofiją ir atgal“ (Deleuze G. Pourparlers, p. 185–187).

[62] Deleuze G. Nietzsche at la philosophie. Paris, PUF, p. 3.

[63] Ibid., p. 50.

[64] Nietzsche, Cahiers de Royaumont. Paris, Minuit, 1967, p. 283.

[65] Ibid.

[66] Deleuze G. Nietzsche and Philosophy. Cambridge, The University Press, 1983, p. 71.

[67] Ibid., p. 49.

[68] Ibid., p. 54.

[69] Ibid., p. 56.

[70] Deleuze G. Différence et répétition. Paris, PUF, 1968, p. 3.

[71] Ibid., p. 18–19.

[72] Deleuze G. Pourparlers, p. 122.

[73] Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, 1991, p. 196.

[74] Ibid., p. 192.

[75] Ibid., p. 198.

[76] Deleuze G. Pourparlers, p. 120.

[77] Ibid., p. 48–49.

[78] Ibid., p. 120–121.

[79] Deleuze G. Foucault, p. VIII–IX.

[80] Husserliana, Bd. VI, S. 275.

[81] Bernstein Richard J. The New Constellation. The Ethical–Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge, 1991, p. 312.

[82] Vėliau Lyotardas užsiima ir filosofiniais tyrinėjimais, taip pat dirba Nantere bei Vensene 1968 m. gegužės mėnesį – universitetuose, kurie buvo po-

litiškai aktyviausi, kol pakviečiamas dirbti ekstraordinariniu profesoriumi į Sent Deni universitetą, kuriame dėsto ligi pat išėjimo į pensiją. Lyotardas kartu su Jacques'u Derrida prisideda prie Tarptautinio filosofijos koledžo *(Collège international de philosophie)* organizavimo ir tarpais jam vadovauja. Jis ilgai dirbo užsienyje: Berklio, San Paulo ir Kvebeko universitetuose, Irvingo universitete Kalifornijoje.

[83] Lyotard J.-F. Phenomenology. Albany, State University of New York, 1991, p. 15.

[84] Ibid., p. 132.

[85] Pefanis A. Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard. – Durkham and London, 1991, p. 91.

[86] Angliškai tai verčiama „The Difference", o vokiškai „Wiederstreit".

[87] „Rewriting Modernity". – Lyotard J.-F. The Inhuman. Reflections on Time, Cambridge, 1991, p. 25.

[88] Kearney R. Poetics of Imagining. From Husserl to Lyotard. Problems of Modern European Thought. London, 1991, p. 233.

[89] Lyotard J.-F. Le Différend. Paris, Minuit, 1983, p. 244.

[90] Ibid., p. 185.

[91] Lyotard J.-F. The Inhuman, N. Y., 1992, p. 176.

[92] Welsch W. Unsere postmoderne Moderne, S. 248.

[93] Lyotard J.-F. Le Différend, p. 129.

[94] Ibid., p. 260.

[95] Ibid., p. 200.

[96] Lyotard J.-F. Phenomenology, p. 130.

[97] Lyotard J.-F. Le Différend, p. 190.

[98] Lyotard J.-F. Heidegger and „the Jews". University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.

[99] Nancy J.-L. La Remarque spéculative. Paris, Galilée, 1973.

[100] Nancy J.-L. Ego sum. Paris, Flammarion, 1976.

[101] Nancy J.-L. L'Impératif catégorique. Paris, 1983.

[102] Nancy J.-L. Logodaedalus. Paris, Flammarion, 1976.

[103] Nancy J.-L. Lacoue-Labarthe P. L'Absolu littéraire. Paris, Flammarion, 1978.

[104] Nancy J.-L. Une pensée finie. Paris, Galilée, 1990.

[105] Nancy J.-L. Le sens du monde. Paris, Galilée, 1993.

[106] Nancy J.-L. The Birth of Presence. California, Stanford University Press, 1993.

[107] Nancy J.-L. Le partage des voix. Paris, Galilée, 1983.

[108] Nancy J.-L. La communauté désouvrée. Paris, Christian Bourgois Editeur, 1990.

[109] Nancy J.-L. L'Expérience de la liberté. Paris, Galilée, 1988.

[110] Nancy J.-L. L'Oubli de la philosophie. Paris, Galilée, 1986.

[111] Nancy J.-L., Bailly J.-C. La comparution. Paris, „Détroits", 1991.

[112] „Who comes after the subject?" N. Y., 1991, p. 4.

[113] Amerikiečių filosofas Calvinas Schragas savo darbe „Komunikatyvinė praktika ir subjektyvumo erdvė" teigia, kad šių dienų filosofijos dėmesio centre yra klausimai: „Kas kalba?", „Kas rašo?"

[114] „Who comes after the subject?" p. 94.

[115] Ibid., p. 4.

[116] Nancy J.-L. The Birth of Presence, p. 3.

[117] Ibid., p. 14.

[118] Ibid., p. 34.

[119] Nancy J.-L. La communauté désouvrée, p. 238.

[120] Nancy J.-L., Bailly J.-C. La comparution, p. 49.

[121] Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity, p. 211–238.

[122] Žr.: L'insacrifiable. – Nancy J.-L. Une pensée finie, p. 65–106.

[123] Ibid., p. 71.

[124] Ibid., p. 72.

[125] Platonas. Faidonas. – Kn.: Platonas. Dialogai, Vilnius, Vaga, 1968, p. 157 (vertė M. Račkauskas).

[126] Ibid., p. 250.

[127] Ibid., p. 204.

[128] Nancy J.-L. La communauté desouvrée, p. 68.

[129] Ibid., p. 258.

[130] Ibid., p. 73.

[131] Ibid., p. 258.

[132] Ibid., p. 257–258.

[133] Apie blogį. Pokalbis su J.-L. Nancy. – Grāmata, 1991, Nr. X, p. 50.

Rubene, Māra
Ru-04 Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį: etinės tiesos ieškojimai šių dienų filosofijoje / Māra Rubene. – Vilnius: Alma littera, 2001. – 336 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

ISBN 9986-02-978-3

Knygoje autorė užsibrėžia sau tikslą apibūdinti tas teorines koncepcijas, kuriose gvildenamos filosofijos prasmės ir esmės, jos sąsajų su dabartimi problemos. Techninės civilizacijos dabartis, diktuojanti savo sąlygas universitetams ir gimnazijoms, prasminga laiko tik tai, kas yra, ką galima įsigyti ir vartoti. Tačiau tokia dabartis, kuri teigia tik esamybę, tik pozityviąją patirtį, autorės nuomone, neturi ateities, nes neigia skirtybę ir yra agresyvi kitybei. Nors ir suteikdama žmogui didžiules technines galimybes, ji vis dėlto nepadeda įveikti per daugelį amžių susiklosčiusios mąstymo inercijos, šių dienų pasaulio, „esamybės" totalumo, vienodybės.

UDK 14

Māra Rubene

Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį

Redaktorė *Bronė Balčienė*
Viršelis *Mikalojaus Vilučio*
Korektorės *Marija Rėzienė, Valerija Žemaitytė*
Maketavo *Ligita Plešanova*

SL 412. Užs. 332
Leidykla „Alma littera", A. Juozapavičiaus g. 6/2, 2005 Vilnius
Interneto svetainė: www.almali.lt
Spaudė AB spaustuvė „Vilspa", Viršuliškių skg. 80, 2600 Vilnius

Knyga „*DABARTIES FILOSOFIJA: iš Esaties į esatį* skirta žmogaus santykių su laiku analizei, jo pastangoms atrasti teisingą santykį tarp amžinybės ir dabarties, tarp pasirinkimo ir atsakomybės. Į tuos klausimus yra bandę atsakyti šių dienų mąstytojai, pradedant Sørenu Kierkegaardu, Friedrichu Nietzsche ir baigiant Micheliu Foucault, Jacques'u Derrida, Gilles Deleuze'u, Jeanu Lucu Nancy bei kitais. Žmogus turi suprasti, kad jis nesistengė pažinti savęs, o jo heroizmas yra glaudžiai susijęs su egoizmu ir valdžios troškimu. Filosofija ieško naujo požiūrio, kuris grindžiamas žmonių sambūviu. Koegzistencijos ir etinio teisingumo problema reikalauja naujai įvertinti ne tik ligšiolinę žmogaus savivoką, bet ir jo santykius su kitais žmonėmis. Tai esminė šių dienų filosofinių diskusijų sudėtinė dalis.

•

Knygos autorė *Māra Rubene*, gimusi 1950 metais Cėsių rajone, yra Latvijos universiteto Praktinės filosofijos katedros profesorė

•

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikinių humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Atviros visuomenės institutu Budapešte (projektas „Rytai verčia Rytus“).

•

ATVIROS LIETUVOS KNYGA 

•

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-02-978-3



Rekomenduojama kaina 20 Lt